
RUTAS DE
LA ESCLAVITUD
EN ÁFRICA Y
AMÉRICA LATINA
NOVA ET ACCVRATISSIMA TOTIVS TERRARVM ORBIS TABVLA
RINA CÁCERES - Compiladora
Asociación
pro-historia
centroamericana
Cátedra de Estudios de África y el Caribe

Esta obra reune valiosos análisis sobre la esclavitud de los africanos llevados a América durante el período colonial, en lo que fue el movimiento migratorio forzado más amplio y violento de la historia, al mismo tiempo que un lucrativo negocio para las compañías que instauraron la compra y venta de seres humanos. Los artículos se refieren a las poblaciones afectadas, puertos y rutas utilizadas, áreas de destino, actividad laboral, condiciones de vida y, por supuesto, los efectos en la construcción de nuestras sociedades. Ellos -los africanos-, junto con los indígenas y los españoles, constituyen el tercer componente de la identidad latinoamericana y, a pesar de que en muchos de nuestros países este aporte es un capítulo oculto de la historia, somos herederos de su cultura.

El libro constituye un esfuerzo por rememorar ese hecho histórico y representa también la voluntad de iluminar un tema ausente en los manuales escolares. Para algunos, la falta de información sobre el pasado fue sustituida por valoraciones en las que el racismo encontró espacio para germinar y crecer.

RUTAS DE LA ESCLAVITUD EN ÁFRICA Y AMÉRICA LATINA

RUTAS DE LA ESCLAVITUD EN ÁFRICA Y AMÉRICA LATINA

RINA CÁCERES
COMPILADORA





Revisión aprobada por la Comisión Editorial
de la Universidad de Costa Rica

Primera edición: setiembre del 2001

Jefe de Planificación y Producción:
María Elena Camacho V.

Jefe de la Editorial:
Nimrod Cabezas M.

Dirección Editorial y Difusión de la Investigación:
Mario Murillo R.

Ciudad Universitaria "Rodrigo Facio"
Apdo. 75-2060, Fax: 2075257
e-mail: editocr@cariari.ucr.ac.cr
San José, Costa Rica

306,362
R972r

Rutas de la esclavitud en Ámerica Latina / Rina Cáceres, compiladora –1 ed.– San José, C.R.: Editorial de la Universidad de Costa Rica, 2001.
487 p.: il.
ISBN 9977-67-672-0

1. NEGROS – ÁMERICA LATINA. 2. TRATA DE ESCLAVOS – ÁMERICA LATINA. 3. ESCLAVITUD EN ÁMERICA LATINA. I. Cáceres, Rina, comp. II. Título

CIP/986
CC/SIBDI.UCR

El Centro de Investigaciones Históricas en Ámerica Cebtral –CIHAC– agradece el aporte de la UNESCO y la Fundación Ford que hizo posible la publicación de esta obra

A Nina S. de Friedemann,
antropóloga colombiana
In memoriam

PRÓLOGO

Las páginas que a continuación presentamos recogen la experiencia de los africanos transportados hacia América durante el período colonial, sus sitios de origen, sus condiciones de vida y sus aportes en la construcción de nuestras sociedades. Ellos, junto con los indígenas y españoles, constituyeron y constituyen, como bien lo indicó el antropólogo Guillermo Bonfil, la tercera raíz de la identidad latinoamericana. Y, a pesar de que en muchos de nuestros países este aporte se siga silenciando y constituya un capítulo oculto de nuestra historia, son parte del nosotros, y nosotros somos herederos de su historia e hijos de sus experiencias de vida.

Esta obra[1] constituye, entonces, un esfuerzo de reconstrucción de un hecho histórico, y representa también, como lo indica la UNESCO, la voluntad de asumir un tema oculto, ausente en los manuales escolares. Esos vacíos, silencios y ausencias en la memoria histórica no son inócuos. Todo lo contrario: fueron llenados con estereotipos. La ausencia de información sobre el pasado fue sustituida por un conjunto de valoraciones en las que el racismo encontró un espacio para germinar y crecer.[2] Hoy, con ocasión del Año Mundial contra la Discriminación, el Racismo y la Xenofobia (2001), decretado por las Naciones Unidas, hacemos un esfuerzo de reconstrucción de ese pasado, convencidos de que el conocimiento es el mejor instrumento para luchar contra esos prejuicios que mancillan y deterioran las relaciones entre los seres humanos.

---

1 Este libro es el resultado del esfuerzo de múltiples personas e instituciones que, en el marco de los lineamientos dados por la UNESCO en el proyecto "La ruta del esclavo", se reunieron en Costa Rica, con ocasión del 175 aniversario de la abolición de la esclavitud en Centroamérica. Entre ellas están el Instituto Panamericano de Geografía e Historia (IPGH), el Nigerian Hinterland Project, de la Universidad de York, la Agencia Española de Cooperación Internacional, la Comisión Costarricense de Cooperación con la UNESCO y la Universidad de Costa Rica a quienes damos las gracias.

2 Doudou Diene. *Les reseaux de la memoire*. UNESCO. 1998.

****

Cuando Leonardo da Vinci pintaba *La Última Cena* y Miguel Ángel *El Juicio Final* en la Capilla Sixtina, tres historias paralelas se empezaban a desarrollar más allá de los mares. Por un lado, la América indígena, convulsionada por la conquista, las enfermedades y los desplazamientos forzados, daba paso a una paz relativa, en 1542, con la promulgación de las Leyes Nuevas que habían suspendido por lo menos de manera oficial la esclavización y la venta de los indígenas. Por otro lado, en África, y como resultado de conflictos políticos y nuevos proyectos económicos, cientos de trabajadores eran vendidos como esclavos para las plantaciones azucareras de las Madeiras, Sao Tome y Príncipe. En el medio, un cúmulo de pequeños y medianos negociantes, lo mismo que un puñado de firmas comerciales y casas de banco europeas, como la Real Compañía de Guinea y la South Sea Company, se apresuraban a instaurar las grandes compañías de compra y venta de trabajadores esclavizados.

Al avanzar el siglo XVI y simultáneamente al derrumbe demográfico indígena que en muchos lugares acabó con casi el 75% de la población, el movimiento esclavista fue revertido de África hacia tierras americanas. Esta historia se extendió y no terminó sino hasta finales del siglo XIX, cuatrocientos años después, cuando Brasil y Cuba terminaron con la práctica de la esclavitud en los años finales de ese siglo.

Aunque muchos de los esclavos fueron traídos de manera ilegal, y por esta razón quedan pocas huellas en la documentación oficial, hay registros de al menos 11 689 millones de africanos[3] que fueron forzados a abandonar sus hogares entre 1500 y 1870 y trasladados a América desde las regiones comprendidas entre Senegal y Nigeria, Congo-Angola y Mozambique, en el movimiento migratorio forzado más amplio y violento de la historia.

Siguiendo a Eltis, Richardson y Lovejoy[4] diremos que, de 1662 a 1867, cuatro de cada cinco africanos salieron de cuatro

---

3 Paul Lovejoy. *Transformation in Slavery. A History of the Slavery in Africa.* New York: Cambridge University Press. 1983.

4 David Eltis y David Richardson. "The 'Number Game' and Routes to Slavery" y "West Africa and the Transatlantic Slave Trade: New Evidence of Long Run Trade". En: *Slavery and Abolition.* Vol 18, Nº 1 Abril 1997. Ver también David Eltis. *The Rise of African Slavery in the America.* New York: Cambrigde University

regiones principales: la Costa de Oro, la bahía de Benín, la bahía de Biafra y el África centro-occidental. Las personas esclavizadas fueron sacadas por varios puertos, entre los cuales destacaban Cabo Coast Castle y Anomabu, en la Costa de Oro; Whydah, en la bahía de Benín; Bonny y Calabar, en la de Biafra; y Cabinda, Benguela y Luanda en el África centro-occidental. De estos últimos procedían cerca del 48% de todos los esclavos que fueron traídos a América entre 1595 y 1867. La mayor parte de ellos fue llevada a Brasil (excepto a Bahía, que recibió principalmente africanos provenientes de Benín), así como a otros lugares de Hispanoamérica y a Saint Domingue, hoy Haití.

De la costa occidental africana también se trajeron a Hispanoamérica muchos trabajadores esclavizados a través de la ruta Bahía / Buenos Aires / Tucumán / Perú, o de la ruta Bahía / Venezuela y desde las islas del Caribe hasta la región media de América (de Veracruz a Cartagena), pues tanto esas islas como Brasil fungían como centros de redistribución de mano de obra.

A Barbados, Surinam y las Guyanas llegaron cientos de miles procedentes de la Costa de Oro; de Benín procedía la mayoría de los que llegaron a las "Indias Occidentales", con excepción de Saint Domingue; la bahía de Biafra fue el origen de miles llevados a Jamaica y a las islas British Leeward. Por otra parte, un número menor, pero muy importante, procedente de Senegambia y Sierra Leona, fue dirigido a los Estados Unidos.

Sobre el África de esos días, sus puertos y entramados comerciales y las consecuencias de la esclavización de sus habitantes en América trata el artículo de Elisee Soumoni, "El puerto de Ouidah"; lo mismo que el de Robin Law, "La Costa de los Esclavos en África Occidental", y el de Kristeen Man, "La ruta de los esclavos: de la bahía de Benín al Atlántico Sur, 1750-1850".

Las rutas de ingreso fueron múltiples y variadas. Debemos distinguir entre centros de empleo masivo y de redistribución, como Jamaica, Curazao, Cartagena o Bahía (Brasil), y puntos de entrada que se extendieron como una red a lo largo de las costas americanas y llevaron africanos de los puertos principales de África a cientos de lugares esparcidos a lo largo y ancho del continente. Ejemplos de estos últimos son Veracruz, puerta de entrada

---

Press. 2000. Paul Lovejoy. *Transformation in Slavery. A History of the Slavery in Africa*. New York: Cambridge University Press. 1983.

hasta la capital del México, e incluso más allá, hasta Chiapas y Guatemala; Trujillo, en la costa caribeña de Centroamérica; Panamá, punto de tránsito por el noroeste, hacia Centroamérica, y por el sur, hacia Perú, sin olvidar Buenos Aires, la gran puerta de entrada del sur del continente, que los llevó hasta el Alto Perú, como lo analiza Lilliana Crespi en "Comercio de esclavos en el Río de La Plata durante el siglo XVII", y también Antonio García de León en "La Real Compañía de Inglaterra y el tráfico de esclavos en Veracruz: 1713-1748", y Rina Cáceres en "Indígenas y africanos en las redes de la esclavitud".

El camino hacia América –el "Middle Pasaje", como se le denomina en inglés– fue marcado por el hambre, el hacinamiento y la violencia, situaciones que propiciaron el surgimiento de relaciones de hermandad y solidaridad entre los cautivos. La mortalidad –indica Eltis– fue muy elevada: cerca del 15% de los esclavos murió a bordo de los barcos, y, entre 1760 y 1810, las pérdidas humanas fueron de 6000 a 8000 por año, la gran mayoría menores de 25 años. Los peores índices se dieron entre los transportados desde Biafra, en que la mortalidad alcanzó el 19,2%.

Los hechos que acontecían en América, y sobre todo durante la travesía, pronto fueron conocidos en África, lo que explicaría, en parte, los altos niveles de resistencia y los levantamientos que se organizaron en tierras africanas, en alta mar y en tierras americanas en contra de la esclavización. Muchos africanos se organizaron en palenques, quilombos, mocambos, cumbes, laeiras y nuevas sociedades, las cuales iban desde pequeños grupos, de corta duración, hasta poderosos estados que incluían a miles de personas y que sobrevivieron muchos años e incluso siglos.[5] Otros resistieron de manera individual, silenciosa y anónimamente, aprovechando los portillos del sistema. El artículo de Jane Landers, "Cimarronaje en Ecuador, La Española, México y Colombia", y el de Adriana Naveda, "De San Lorenzo de los negros a los morenos de Amapa: cimarrones veracruzanos, 1609 y 1735" detallan esos movimientos sociales que se acrecentaron en la América Hispana desde los primeros años de la colonización.

Para que la esclavitud como sistema operara requirió de un aparato jurídico, y también de una ideología, que la legitimó y

---

5 Richard Price. *Sociedades cimarronas*. México: Siglo XXI. 1981. p. 11.

justificó[6] y que fue transmitida a todo el conjunto social. Sus principios básicos eran: el derecho de propiedad sobre las personas, el derecho de propiedad de los amos sobre los niños, mediante el control de la sexualidad femenina, y el uso de la coerción y de la violencia. La coerción fue usada para negar la libertad y mantener el estatus de propiedad, lo mismo que para institucionalizar la relación amo-esclavo. Las personas esclavizadas fueron rápidamente incorporadas al trabajo, como el de los obrajes que analiza Juan Manuel de la Serna en "La disolución de la esclavitud en los obrajes de Querétaro". Pero el trabajo en condición de esclavitud también estuvo sujeto a las negociaciones establecidas entre amos y esclavos. Por ello, esta no fue una relación estática, sino que cambió y se transformó a lo largo del periodo colonial, como se discute en "Perfil de la población esclava en el Reino de Guatemala (1723-1773)", escrito por Beatriz Palomo de Lewin.

Las relaciones sociales establecidas en el marco de una economía con esclavos eran relaciones verticales extremas de poder –unos concentraban el poder absoluto frente a personas desposeídas de sus derechos como personas– pero, como hemos dicho, en ellas también intervino la voluntad de las personas esclavizadas por romper o cambiar la relación en que se encontraban inmersos.

En "Africanas y descendientes en la Ciudad de México del siglo XVII" María Elisa Velásquez señala los retos de las mujeres esclavizadas, expropiadas de su fuerza de trabajo, su maternidad y su sexualidad. El tema de las estructuras familiares y la comunidad es analizado por Frank T. Proctor en "La familia y la comunidad esclava en San Luis Potosí y Guanajuato: 1640-1750", y por Lowell Gudmundson en "Los afroguatemaltecos a fines de la Colonia: las haciendas dominicas de Amatitlán y San Jerónimo en Baja Verapaz". La vida en comunidad y las actividades culturales africanas son analizadas por Marta Beatriz Goldberg en "Los africanos en Buenos Aires, 1750-1880". Los retos de las comunidades afroamericanas una vez conseguida su libertad y los caminos de la movilidad social son analizados por Matew Restal en "La falacia de la libertad: la experiencia afroyucateca

6 Paul Lovejoy. "Slavery in the Context of Ideology". En: *The Ideology of the Slavery in Africa.* Beverly Hills. 1981.

en la edad de la esclavitud" y por Silvia Mallo en "Negros y mulatos rioplatenses que vivían en libertad".

Por último debemos señalar que, en el caso de Hispanoamérica, la esclavitud se dio paralela a la formación de un amplio grupo social, presente en todas las sociedades: negros, mulatos y pardos libres que, con las castas, provocaron un cambio en el paisaje social desde el siglo XVII. De ellos nos hablan José Fernández en "La población afroamericana libre en la Centroamérica colonial", lo mismo que Mauricio Meléndez en "Presencia africana en familias nicaragüenses". El mestizaje no fue solo biológico sino también lingüístico. Ejemplo de ello es el estudio "Historia de las lenguas criollas de base inglesa en Centroamérica", de Anita Herzfeld.

La esclavitud no fue una categoría fija para todo tiempo y lugar, sino que asumió formas y representaciones muy distintas entre un lugar y otro. ¿Cuál era la idea que los africanos tenían sobre la esclavitud, cuáles los conceptos con los que llegaron a América? Paul Lovejoy responde a esas interrogantes en "Expectativas y experiencia: el significado africano del concepto de esclavitud y la realidad americana".

Existe un amplio debate sobre la forma como se concretó la esclavitud, particularmente en lo relacionado con el uso de la violencia.[7] Muchas veces se tiende a hacer una diferencia entre el grado ilimitado de su uso en algunas plantaciones del Caribe, y su menor empleo en las economías más extensivas, dedicadas a la ganadería y a la agricultura para mercados menores, en regiones periféricas del continente latinoamericano. Sin embargo, todos coinciden en que el acto fundacional de la esclavitud fue el uso de la violencia, su columna vertebral, expresada tanto en términos de castigo físico como de exclusión social. Este último tuvo como origen el racismo. En este sentido, Winthrop D. Jordan indica que el concepto de negritud estuvo cargado de un significado complejo. Antes de la esclavitud, en Europa se manejaba el concepto de negritud como forma de expresar los más bajos valores. Ningún otro color, excepto el blanco, provocaba tanto impacto emocional, continúa Jordan. *El Diccionario Oxford de Inglés* del siglo XVI –cuenta– en la definición de "negro" incluye las siguientes características: "profundamente manchado de suciedad, tierroso, sucio, malo

---

7 Rina Cáceres. *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII.* México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. 2000. pp. 43, 44.

[...] que tiene propósitos obscuros o de muerte, maligno, perteneciente a la muerte o relacionado con ella, despreciable, desastroso, siniestro [...], relacionado con la desgracia, la censura, el castigo, etc.". El color negro se presentaba como símbolo de lo bajo y maligno, un signo de peligro y repulsión. Implícito en el concepto de negro estaba su contrario: el blanco. Ningún otro par de colores mostraba tan evidente oposición, ningún otro par era tan frecuentemente utilizado para denotar polaridad: el blanco y el negro connotaban, respectivamente, pureza y corrupción, virginidad y pecado, virtud y bajeza, belleza y fealdad, bondad y maldad, Dios y el diablo. La blancura tenía un significado especial para la Inglaterra isabelina. El blanco era, junto con el rojo, el color de la perfecta belleza humana, especialmente la femenina. Este ideal ya tenía siglos de existir y fue personificado por la reina: sus mejillas eran "rosas en una cama de azucena [...]. Era una nación que, aparte de adorar a su reina, sabía cómo debía lucir".[8]

Los primeros viajeros europeos que llegaron a África observaron una gran diversidad de personas en el continente, ya fuera por fenotipo, por lengua o por costumbres. Y no fue sino hasta consumado el tráfico de esclavos cuando la población africana fue "reducida" e identificada de manera exclusiva con el término *negro*, y con los "significados" que este tenía a finales del siglo XVI. Su propósito, como el de la utilización del término "indio"[9] para todas las poblaciones indígenas, implicó no solo negarle su carácter de sujeto social y su diversidad cultural, sino asignarle un conjunto de valoraciones negativas, con el fin de justificar la forma de control y dominación más extrema: la esclavitud. De esta manera, los esclavos tuvieron que soportar, además del secuestro y de la violencia física, un conjunto de valoraciones[10] excluyentes de la sociedad, que los hacían parecer, al final, como culpables de la maldad.

---

8 Winthrop D. Jordan. "The Simultaneous Invention of Slavery and Racism". En: *The Atlantic Slave Trade.* Lexington, Massachusetts: Heath and Company. 1994. p. 14.

9 Para justificar la esclavización de indígenas en la región del Caribe y norte de Sudamérica, se recurrió a la falacia de identificar a indígenas con caribes, y a caribes con antropófagos, por lo que, en aras de la civilidad, debían de ser cazados y castigados.

10 Perrot y Preiswerk. *Etnocentrismo e Historia.* México: Editorial Nueva Imagen. 1975. pp. 261-277. El estereotipo privilegia características físicas; acento; vestimenta; etc. como elementos distintivos y de diferenciación y son utilizados como referentes de inferioridad o superioridad. Atraviesan desde la vida cotidiana hasta la definición de políticas públicas, el tema del acceso a la propiedad

El racismo, con respecto a la población negra, surgió y se consolidó en el marco del lucrativo negocio de compra y venta de trabajadores esclavizados. Es una construcción histórica y social, resultado de un proceso específico.

La fuerza con que el racismo se arraigó en Hispanoamérica está íntimamente ligada a la conquista, a la colonización y a la toma del poder político, económico y geográfico por parte de Castilla. A su llegada los españoles implantaron un modelo de organización social corporativo que, para controlar el espacio y el acceso al poder, organizó a la sociedad, por lo menos teórica y jurídicamente, en dos repúblicas: la de los indígenas y la de los españoles. Y en ese modelo, el acceso al poder estaba condicionado por la "pureza de sangre". Así, el discurso de la "pigmentocracia" fue convertido en la guía para las relaciones sociales y, siglos después, fue retomado por las elites de finales del siglo XIX, en su afán de construir un Estado y una nación.

El ideal de "civilización" como reflejo de la cultura y de la historia europeas fue puesto por esas elites como referente. Influenciadas por las corrientes evolucionistas, plantearon la existencia de unas "razas mejores" que otras. El repudio de los afroamericanos e indígenas fue parte de una jerarquía racista, en la que el ideal blanco y católico se convirtió en el *alter ego* de las elites políticas y un ideal para los sectores sociales subordinados: un estatus racial que confería orgullo viril y privilegios sociales concretos, para el caso de Costa Rica.[11] El desarrollo del mito de una sociedad blanca sirvió como una suerte de "sueldo sicológico" para campesinos y obreros, que otorgaba privilegios sociales y orgullo nacional, a la vez que perpetuaba la jerarquía económica y la exclusión política con base en la clase social.

¿Cuál es la imagen que sobre la población negra, mulata y parda heredamos de los liberales del siglo XIX, cuyo pensamiento constituyó la base de la idea de nación y Estado? Una respuesta a esas preguntas elabora María Elena Vela en su artículo "Los

---

de la tierra y la participación política en la toma de decisiones.

11 Lara Putnam. "Ideología racial, práctica social y Estado liberal en Costa Rica". En: Revista de Historia. San José, Costa Rica. Nº 39. p.144, citando a W. E. B Du Bois, Black Reconstruction in the United States, 1860-1880. New York 1977 y a David Roediger, The Wag of Whiteness: Race and the Making of the American Working Class. Londres. 1991.

afroamericanos en el imaginario de algunos intelectuales argentinos del siglo XIX".

Como bien lo indicara Nina Friedemann, la invisibilidad de la población de origen africano en Hispanoamérica fue también el resultado de una tensión histórica entre indigenismo e hispanización, resuelta por medio del mestizaje: "Una sola lengua, una sola religión, una sola raza", en la que los indígenas y los negros debían transitar hacia una sociedad igualitaria, congelando parcialmente las expresiones de su etnicidad.[12]

Pero, a pesar de la fuerza por parte del Estado moderno por invisibilizar su existencia, ese sistema no pudo impedir la reconstrucción de redes de identidad, mediante un ejercicio permanente de recuperación de sus historias, contadas de una generación a otra. A través del sincretismo y la creación de nuevas adscripciones lingüísticas, religiosas y étnicas, las africanos y sus descendientes lograron mantener una cultura y una identidad. La herencia africana y su permanencia es analizada por Jaime Arocha en su artículo "Africanía y globalización disidente en Bogotá".

En el reto de reconstrucción de los jóvenes historiadores y sus comunidades, dan nuevas luces las propuestas metodológicas de Rafael Díaz en "Esclavos, amos y escribanos: perspectivas metodológicas y de investigación para el estudio de la población esclava en la sección de notarías del Archivo General de la Nación, Colombia"; y Kennet Kelly en "La diáspora africana desde sus fundamentos: la importancia de la arqueología histórica".

Esperamos que esta obra propicie un ejercicio a profundidad de recuperación de la memoria histórica y de los fundamentos de la identidad nacional y regional, y conduzca a un proceso de reflexión acerca de las valoraciones que asumimos y heredamos.

RINA CÁCERES
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA
COORDINADORA DEL SIMPOSIO INTERNACIONAL "LA RUTA DEL ESCLAVO"

12 Nina S. de Friedemann. "África y América. Caminos de encuentro". En: Coloquio *Encuentro de dos mundos: el papel de África y sus repercusiones*. Proyecto UNESCO, Encuentros en cadena. Cabo Verde, mayo 1992.

I

LOS PUERTOS AFRICANOS Y LAS RUTAS A TRAVÉS DE LOS PUERTOS AMERICANOS

OUIDAH DENTRO DE LA RED DEL COMERCIO TRANSATLÁNTICO DE ESCLAVOS

Elisée Soumonni
UNIVERSIDAD NACIONAL DE BENÍN

Cuando en setiembre de 1994 se inició oficialmente el proyecto UNESCO "La Ruta del Esclavo", en Ouidah, no fue por casualidad. Dentro del comercio transatlántico de esclavos, Ouidah desempeñó un triste y a la vez célebre papel. Desde 1670 hasta mediados del siglo XIX, o sea, durante casi dos siglos, fue el principal puerto de embarque de esclavos en África Occidental con destino a América.[1] Así fue como esa parte de la costa oeste africana llegó a tener la denominación poco grata de "Costa de los Esclavos". Ouidah constituye así, sin ninguna duda, un caso de estudio particularmente interesante, en cuanto a las consecuencias múltiples y multiformes de ese comercio: las manifestaciones locales de las rivalidades europeas, los trastornos y cambios políticos y administrativos, y, sobre todo, el impacto sociocultural de los "retornados".

En los documentos de exploradores, viajeros y comerciantes europeos de la época de la trata de esclavos, Ouidah tiene varias denominaciones: Ajuda o Juda, según los portugueses; Fida, según los holandeses; Whydah, según los ingleses, y Ouidah según lo llaman los franceses. Sin embargo, su nombre original, con el cual las poblaciones de locales lo siguen identificando aún hoy en día, es *Gléhoué*. El sentido etimológico de ese término es "finca o campo de cultivos"; indica la función económica primordial de Ouidah: la agricultura.

1 Veáse D. Eltis, D. Richardson & S. D. Behrendt. "The Transatlantic Slave Trade in the Bights of Benin and Biafra: New Evidence of Long Run Trends from the Seventeenth to the Nineteenth Centuries". Workshop on the African Diaspora and the Nigerian Hinterland. York University. Toronto. 2 Febrero. 1996.

¿Cómo pasó Ouidah de ser un caserío agrícola a un célebre puerto de tráfico de esclavos? La historia compleja de ese proceso no es el objetivo de este breve análisis. Varios estudios, sin embargo, ya lo investigaron.[2] Solo aludiremos, en el presente estudio, a algunas etapas significativas de esa evolución, con el fin de aclarar la exposición, sobre todo a quienes desconocen la historia del Dahomey, según la cual Ouidah se volvió el puerto principal de exportación a partir de su conquista, en 1727.

Antes de su conquista, Ouidah ya tenía la fama de ser el centro por excelencia del comercio de esclavos. Su ambiente natural, caracterizado por la existencia de una laguna, y su cercanía al litoral, fueron factores iniciales importantes, a los que se sumaron los factores históricos.[3] Si bien los portugueses fueron activos a comienzos del siglo XVII, el esplendor del tráfico realmente se dio en 1671, cuando los franceses implantaron ahí el primer fuerte europeo, lo que después fue imitado y seguido por los ingleses (1681) y por los portugueses (1721). Estos establecieron en el lugar ese fuerte portugués conocido como Sao Joao Baptista de Ajuda, que por no haber sido destruido, sigue existiendo actualmente como museo histórico de la ciudad de Ouidah.[4]

Hasta en 1727, Ouidah no era más que el puerto de un reino independiente, cuya capital era Savi. La voluntad expansionista de Dahomey, cuyo papel en la trata de esclavos es muy conocido, lo convirtió después en el principal puerto de embarque de los cautivos con destino a América, a pesar de la vigilancia e incluso del bloqueo de los puertos de la costa oeste africana por la marina británica.[5]

---

2 Simone Berbain. Le comptoir français de Juda (Ouidah) au XVIIIe siècle. Mémoire de l'IFAN, Nº 3 Paris, 1942. Casimir Agbo. Histoire de Ouidah, des origines au XXe siècle. Paris. 1959. Robin Law. *The Slave Trade Coast of West Africa, 1650-1750.* Oxford. 1991. *The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society.* Oxford: Clarendon Press. 1991. Edna Bay. *Wives of the Leopard. Gender, Politics, and Culture in the Kingdom of Dahomey.* University of Virginia Press. 1998. etc.

3 Robin Law. "Reconstructing the Social History of Slave Trading: The Port of Whydah". Workshop on the African Diaspora and the Nigerian Hinterland. Toronto: York University, 2 Febrero. 1998.

4 Alexis Adandé. Éléments de Mémoire collective et menaces sur les patrimoines familiaux de Ouidah". En: *Ouidah à travers ses fêtes et patrimoines familiaux.* Cotonou: Éditions du Flamboyant. 1995.

5 I. A. Akimbjogbin. *Dahomey and its Neighbours 1708-1818.* Cambridge University Press. 1967. Robin Law. *Op. Cit.*

En gran medida, y paradójicamente, fue en el período abolicionista cuando Ouidah se consolidó como el principal puerto de exportación de esclavos con destino a América. Los motivos de tal situación son múltiples y variados. Proceden de factores externos e internos, a veces vinculados de manera muy estrecha. En primer lugar, la eficiencia de la lucha contra el comercio de esclavos, vuelto ilegal con la abolición británica, en 1807, fue relativa. Además las potencias involucradas en el tráfico no tuvieron la misma determinación para erradicarlo. Por otra parte, los mercados americanos permanecieron abiertos, y los beneficios, a pesar de todos los riesgos, no eran insignificantes. Finalmente, las perspectivas que ofrecían los productos naturales, como el aceite de palma, no eran percibidas como alternativas fiables. En ese contexto, la coyuntura política en Dahomey contribuyó a hacer de la ciudad de Ouidah el cerebro del contrabando en el tráfico de esclavos. Un año y dos nombres llaman la atención: 1818, Ghézo y Félix Francisco de Souza.

En 1818, Ghézo accedió al poder real mediante un golpe de estado perpetrado contra Adandozan, una práctica poco común en el reino donde el respeto de las tradiciones era sagrado. Ese golpe de estado se favoreció con la complicidad activa y generosa de un célebre traficante brasileño de la costa de esclavos, cuyo nombre era Félix Francisco de Souza. Este debió ser también el primer y principal beneficiario del complot. Gratificado con el título de "Chacha" por la misma persona a quien ayudó a subir al trono, se volvió el principal organizador del comercio de esclavos en Ouidah, así como el intermediario inevitable entre los europeos y la corte real de Abomey. Entre los abolicionistas y la brigada naval fue percibido muy a menudo, y con razón, como el principal responsable de que Ghézo se resistiera a las presiones de Londres para renunciar al comercio de esclavos y erradicarlo de su reino.[6]

A causa de la significación de la trata de esclavos en la historia política y socio-económica en Dahomey, Francisco de Souza fue un personaje clave en la administración de un puerto tan es-

---

6 David Ross. "The First Chacha of Whydah: Francisco Félix de Souza", O du, new series, Nº 2. 1969. pp. 19-28. E. Soumonni. "The Compatibility of the Slave and Palm Oil Traders in Dahomey, 1818-1858". En: R. Law /ed. *From Slave Trade to "Legitimate" Commerce.* Cambridge: University Press. 1995. John Reid. "Warrior Aristocrats in Crisis: the Political Effects of the Transition from the Slave Trade to Palm Oil Commerce in the Nineteenth-Century Kingdom of Dahomey". Ph.D. thesis. University of Stirling. 1986.

tratégico y vital como el de Ouidah.[7] Se sabe que la posición central en esa administración era la del Yovogan, que equivalía al puesto de ministro de asuntos extranjeros, cuyo origen era anterior a la conquista de Ouidah por Dahomey. Pero, a partir de su conquista (1727), la función del Yovogan ya no fue limitada, como lo sugeriría el propio término restringido a las relaciones con los blancos. El Yovogan se había vuelto progresivamente gobernador y representante del rey en una provincia particularmente importante. Su poder creció tanto y fue tan tentacular que a menudo fue denominado virrey en los documentos escritos.[8] Con el ascenso de Ghézo y con la creación del título de "Chacha", el estatuto de Yovogan se vio afectado notablemente. Félix Francisco de Souza fue en adelante percibido como el verdadero gobernador de Ouidah y principal representante del rey en la ciudad. Esa posición suponía para el beneficiario la capacidad de manejar con mucha comodidad las rivalidades europeas, sin caer en las trampas de la vigilancia sospechosa del rey y de sus espías.

La posición central de Ouidah en la red del comercio transatlántico de esclavos lo convirtió, antes y sobre todo después del período abolicionista, en un lugar ideal para que se manifestaran las rivalidades europeas, en particular las franco-inglesas. A fin de atraerse los favores de las autoridades locales, los comerciantes europeos no vacilaban en recurrir a la práctica de los regalos a los agentes y a los funcionarios administrativos. Cada nación europea se aseguraba así la colaboración de los jefes más influyentes. En casos de conflictos entre distintas facciones, los dirigentes de las factorías tampoco vacilaban en dar su apoyo material y financiar a sus partidarios.[9] Esas prácticas crearon una situación política interna caótica y debilitaron a Ouidah. A la vez posibilitaron su conquista, por Dahomey, en 1727.

Durante el período abolicionista, la lucha contra el comercio de esclavos fue a menudo el motivo o el pretexto para que surgieran conflictos entre Francia e Inglaterra. En ese contexto, Ouidah –barrio de concentración de los comerciantes europeos y principal puerto de embarque de esclavos con destino a América– siempre

---

7 E. Soumonni. *The Administration of a Port of the Slave Trade: Ouidah in the Nineteenth Century*. University of Stirling, June 1998.

8 W. J. Argyle. *The Fon of Dahomey*. Oxford: Clarendon Press. 1966. p. 29.

9 I. A. Akinjogbin. *Dahomey and its Neighbours, 1708-1818*. Cambridge: University Press. 1967. pp. 43-44.

fue un sitio privilegiado. El puerto fue así sometido varias veces a medidas rígidas de bloqueo naval por Inglaterra, particularmente en 1851, 1876 y 1877.[10] Esas medidas de bloqueo, pese a su eficacia dudosa en cuanto a la eliminación de la trata de esclavos clandestina, son reveladoras de la incapacidad de los funcionarios del rey de Dahomey, en Ouidah, para controlar realmente las acciones de los comerciantes europeos, sobre todo de los que podían contar con el apoyo sólido de las autoridades de sus países. En ese ambiente, la posición del "Chacha" debía de tener un significado particular. A causa de la fuerte presión ejercida por los ingleses sobre Ghézo con el fin de poder cerrar el comercio de esclavos, Félix Francisco de Souza se alió a los intereses franceses en Ouidah. Así permitió a una compañía de Marsella que estableciera un cuasimonopolio, el comercio de aceite de palma, cuyo esplendor, según la propaganda abolicionista inglesa, estaba destinado a constituir el fundamento sólido del comercio legítimo en la región.[11] Esa posición influyente del "Chacha" en la rivalidad franco-inglesa no estuvo, sin embargo, exenta de peligros. Así, por ejemplo, Ignacio de Souza, sospechoso de dar informaciones a la patrulla inglesa de represión de la trata de esclavos, fue detenido y eliminado.[12]

Ouidah fue un puerto estratégico en el comercio transatlántico, y, sobre todo, fue parte de ese "flujo y reflujo" de hombres, bienes, ideas y valores culturales entre las dos orillas del Atlántico. Como lo atestigua su herencia actual, fue un microcosmos del mundo atlántico en la Costa de Benín.[13]

La historia y el papel de Ouidah dentro de la red del comercio transatlántico de esclavos se puede todavía leer hoy en día, a través del paisaje físico y humano de la ciudad. Sus distintos barrios son testigos de las etapas de su evolución. La conquista en 1727 por

---

10 Sobre el Bloqueo de 1851, veáse, entre otros, E. Soumonni. *Trade and Politics in Dahomey. 1841-1892.* Ph. D thesis, Ife, 1983. pp. 79-86. En cuanto al bloqueo de 1876-77, referirse a Catherine Coquery-Vidrovitch. "Le Blocus de Ouidah 1876-1877 et la rivalité franco-anglaise au Dahomey". En: *Cahiers d'Études Africaines.* Vol. II. Nº 7. 1962.

11 André Brue funcionario en la Compañía marsellesa, fue inducido en 1843 a entrar en contacto con Ghézo por Félix Francisco de Souza. Ref. E. Soumonni. 1998. *Op. Cit.*

12 R. Law. "The Politics of Commercial Transition: Factorial Conflict in Dahomey in the Context of the Atlantic Slave Trade" En: *Journal of African History.* Nº 38. 1970. p. 230.

13 Ref. Pierre Verger. *Flux et reflux de la traite des nègres entre le Golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos, du XVIIe au XIXe siècle.* París: Mouton. 1968.

Agaja, rey de Dahomey, fue acompañada por la colonización de nuevos espacios para la expansión de la ciudad. A los antiguos barrios creados alrededor de los fuertes europeos (el fuerte francés de Saint-Louis de Gregoy, el fuerte inglés conocido como fuerte William y el fuerte portugués conocido con el nombre de Sao Joao Baptista de Ajuda), se añadieron nuevos barrios establecidos por el poder dahomeyano, en particular los de Fonsaramè, Ahouanjigo, Kahosaramè y Boyasaramè. De esos fuertes europeos solo sobrevivió el portugués, pero los vestigios de los demás existen y constituyen muestras históricas del primer puerto de esclavos que fue Ouidah durante más de tres siglos. El fuerte portugués, hoy en día el museo histórico de Ouidah, representa la síntesis de esa larga tragedia humana. En la evolución de la ciudad, fue probablemente el siglo XIX el que le imprimió ese carácter atlántico que hoy lo caracteriza. De nuevo el nombre de Francisco Félix de Souza, el famoso "Chacha" a quien ya aludimos anteriormente, simboliza esa mutación fundamental. Los nuevos barrios creados durante el siglo XIX, así como las revueltas de los esclavos en Bahía, en 1835, están directa e indirectamente vinculados con su acción.

El barrio Brésil es un verdadero símbolo. Comprende, por sí solo, a "los representantes de la familia de Souza, sus antiguos esclavos y curanderos, de distintos orígenes, llevados por Francisco de Souza a Ouidah".[14] Pero ese barrio no fue el único fundado por él. Debemos también mencionar a Maro, creado para abrigar a la comunidad musulmana, de origen haussa en su mayoría, que había sido expulsada de Brasil como consecuencia de la revuelta de los esclavos de Bahía, en 1835.[15] También podemos mencionar a Zomai, donde se ubicaba inicialmente el almacén de pólvora de Francisco de Souza. Otros barrios, como el de los Quenum, fueron una expansión del barrio Brésil,[16] o creadas por antiguos esclavos o asociados del "Chacha".

Más que el paisaje físico, es el rostro humano lo que realmente constituye la herencia más original de la ciudad, lo que le confiere precisamente los rasgos culturales característicos del mundo atlántico. Elemento esencial de la red del comercio transatlántico, el puerto de Ouidah fue, en efecto, una encrucijada y

---

14 *Mémoire du Bénin*. Nº 2. Cotonou. 1993. p. 41.
15 R. Law. 1998. *Op. Cit.*
16 *Ibíd.*

reserva en donde las poblaciones de orígenes distintos se encontraron, y en donde ocurrió todo tipo de mestizaje, comenzando por las poblaciones locales y regionales: comunidades houéda, fon, yoruba, haoussa, etc. La presencia continua de funcionarios de las compañías europeas y, sobre todo, de intermediarios portugueses y brasileños, dio nacimiento a numerosos mestizos a los cuales se añadieron los "retornados" de Brasil. En ese movimiento de retorno, Ouidah desempeñó un papel significativo. Así como fue el punto de partida de esclavos hacia el "Nuevo Mundo", también fue el puerto de desembarque de los que tuvieron la oportunidad de regresar o de sus descendientes. Y fue desde Ouidah de donde fueron distribuidos, en la zona costera, los recién llegados, cuyo número fue creciendo hasta finales del siglo XIX. Esto, más que la abolición de la esclavitud en Brasil, en 1888, llegó a consolidar un movimiento de retorno, acelerado por la revuelta de Bahía. Pero fue en Ouidah en donde la mayoría de los retornados escogieron instalarse; tal escogimiento no se produjo solo por el hecho de que había sido el puerto de partida, ni por la imposibilidad de identificar su pueblo de origen y ahí regresar, sino por la existencia, en ese puerto de la Costa de Esclavos, de una comunidad que les resultaba familiar muy parecida a la que habían conocido en Brasil.[17] Así fue como se constituyó una comunidad ampliada de los afrobrasileños, comunmente llamada en Ouidah con el nombre de Agouda. Félix Francisco de Souza es percibido, con razón, como el antepasado de esa comunidad, que él supo organizar y con la cual se identificó. Murió y fue enterrado como un ilustre jefe africano en Ouidah, donde dejó una descendencia numerosa. El "Chacha" encarna, en parte, el espíritu de esa diversidad y de esa síntesis cultural, tan visible incluso hasta hoy en día en Ouidah y en el mundo atlántico. La ciudad tuvo el mérito de permitir una convivencia pacífica entre varias etnias y culturas, así como entre distintas religiones, cuya visión del mundo y sistemas de valores generalmente contrastan. En las familias afrobrasileñas se encuentran tanto musulmanes como cristianos. Sus miembros muy a menudo tienen dos nombres: uno cristiano y otro musulmán. Y eso tampoco les impide respetar las religiones tradicionales. ¡El templo de Pythons (culto tradicional) está solo a

17 E. Soumonni."Quelques réflexions sur l'héritage brésilien au Dahomey". Atlanta: Emory University. Abril 1998.

unos metros de la catedral católica! No es nada sorprendente que el vodou también haya hecho una larga travesía con los esclavos embarcados en Ouidah y que constituya aún hoy probablemente la herencia cultural más extendida en las diásporas africanas.

Esta referencia al vodou muestra que el papel de Ouidah en la red del comercio transatlántico de esclavos, no solo dejó vestigios en la Costa de los Esclavos, sino también en América ya que los esclavos embarcados en Ouidah fueron repartidos por los cuatro costados de América. Aquí y allá, minorías significativas conservaron vivas, desde el comienzo de la trata de esclavos, tradiciones culturales y religiosas muy cercanas a lo que hoy en día puede observarse en Ouidah, pese a las influencias de los lugares adonde llegaron. Es notable el caso de Haití, Cuba, Jamaica y Sao Luis de Maranhao (en el norte de Brasil), donde los descendientes de la familia real de Abomey introdujeron un culto que se inspira en las religiones tradicionales del Dahomey.[18] ¡En la red del comercio transatlántico de esclavos, Ouidah, así como lo hemos visto, transportó mucho más hombres que mercancías!

18 Sergio Figueiredo Ferretti. "Querebentan de Zomadonu". En: *Colecao Ciencias Sociales, Série Antropología*. Nº 1. Brasil Universidade Federal do Maranhao. Brasil. 1985.

LA COSTA DE LOS ESCLAVOS EN ÁFRICA OCCIDENTAL

Robin Law
UNIVERSIDAD DE STIRLING, ESCOCIA

Las enormes dimensiones, tanto cronológicas como espaciales, del estudio del comercio transatlántico de esclavos, parece exigir cierto grado de desagregación para reducir la investigación, el análisis y la interpretación a proporciones manejables. Esta separación puede hacerse de varias maneras. Puede dividirse más fácilmente con base en la nacionalidad de los comerciantes europeos de esclavos, por ejemplo, el comercio de una nación europea en particular; o con base en las diferentes colonias americanas adonde se les llevaba, es decir, estudiando un territorio americano en especial. Una tercera opción, que es la que se adopta en este artículo, es analizar una región específica de África de donde se extraía a los esclavos.[1]

Debe notarse, desde el principio, que este tipo de enfoque que intenta estudiar el comercio de esclavos desde una perspectiva regional africana presenta considerablemente más dificultades técnicas que los enfoques alternativos. Al estudiar el comercio de esclavos de una nación europea en particular, o hacia una determinada

1 Este es el enfoque utilizado por el proyecto de investigación internacional sobre "El comercio de esclavos del interior de Nigeria", iniciado en 1996 y coorganizado por Paul Lovejoy, Elisée Soumonni y por mí, afiliado a un proyecto más amplio de la UNESCO titulado "La ruta de los esclavos". El "interior de Nigeria", tal y como se define en este proyecto, comprende el Cabo de Benín y el de Biafra, junto a sus interiores en términos de geografía política moderna incluye a Togo y Benín al oeste, así como a Nigeria. Este documento, sin embargo, enfocará solamente la mitad occidental de esta sección de la costa, el Cabo de Benín, conocido en épocas precoloniales como la "Costa de los Esclavos".

colonia americana, se puede esperar que el material informativo esté relativamente concentrado en un número limitado de archivos, situados normalmente en el respectivo territorio americano o europeo, y comúnmente escrito en (o por lo menos predominantemente) una sola lengua europea. En contraste, la investigación enfocada sobre una región africana en particular inevitablemente involucra fuentes materiales geográficamente dispersas, y también documentos escritos en diferentes lenguas europeas, ya que el comercio de esclavos en cualquier punto de África comúnmente involucró a una gama de comerciantes de diferentes nacionalidades, y los esclavos de cualquier región pudieron haberse distribuido entre muchos destinos americanos. En la Costa de los Esclavos, por ejemplo, los portugueses (y después de 1822, el Brasil independiente), los holandeses, los ingleses y los franceses fueron todos prominentes comerciantes de esclavos; también hubo acción esclavista (aunque en menor grado) por parte de branderbugueses y daneses; y en América, esclavos de esa región fueron llevados a las colonias españolas (tanto en tierra continental como en las islas del Caribe), igual que al Brasil portugués y a las colonias francesas e inglesas en el Caribe. El número y la dispersión de los archivos, tanto como el rango de lenguas europeas en las que existe documentación, hacen que la investigación en este campo esté más allá de la posible competencia lingüística y de los recursos financieros de cualquier estudioso individual, e impone la necesidad de un enfoque colaborativo.[2]

La "Costa de los Esclavos", como unidad de estudio de la historia del comercio de esclavos, presenta ciertas dificultades. El término "Costa de los Esclavos" es, en realidad, de acuñamiento tardío, que no se le conoció sino hasta finales del siglo XVII. La primera fuente identificada es un documento de origen danés publicado en 1697.[3] Sin embargo, se habían registrado anteriormente formas similares y presumiblemente ancestrales. La forma híbrida portuguesa-holandesa "Cautivos Kust/Costa [de]Cautivos" aparece en un manuscrito inédito del comerciante francés Jean Barbot, en

2 Confrontar Robin Law. "European sources: regional focus versus archival dispersal". En: *SSHRCC/UNESCO Summer Institute on Identifying Enslaved Africans: The Nigerian Hinterland and the African Diaspora.* York University, Ontario, July-August 1997.

3 Erick Tilleman. *A short and Simple Account of the Country of Guinea and its Nature.* Trans. Selena Axelrod Winsnes. African Studies Program, University of Wisconsin-Madison. 1994.

1688,[4] y los portugueses, a finales de los siglos XV y XVI, cuando apenas empezaba el comercio esclavista del Atlántico, se habían referido a los "Ríos dos Escravos".[5] El concepto de "Costa de los Esclavos" en el uso europeo, sin embargo, fue impreciso, y ciertamente variable en el tiempo, lo que reflejaba en gran parte los sitios cambiantes de las principales actividades esclavistas europeas.[6] El lugar llamado "Ríos de los Esclavos" de ese período temprano de los portugueses correspondía al delta occidental del río Níger, e incluía el reino de Benín. Pero ya en la década de 1680 la "Costa de Cautivos" designaba un área mucho más amplia, la cual se extendía, según los holandeses, desde el río Volta, en el occidente, hasta Calabar (Nuevo Calabar, al oriente del Delta del Níger), en el este, o, según "otros" (con los que concuerda Jean Barbot), aún más hacia el oriente, hacia el Cabo Lopo Gonzalves (Cabo Lopes), en Gabón. Hacia el oeste, el Volta permaneció en adelante como el límite, aunque en el uso holandés la década de 1690, la "Costa de los Esclavos" fue extendida un poco más hacia el oeste, para incluir el país de Alampo (Adangme) al oeste del Volta.[7] Pero hacia el este, la "Costa de los Esclavos" fue usualmente definida de una manera más estricta. En la versión inglesa del trabajo de Barbot (publicado póstumamente en 1732), por ejemplo, se estableció que su término era el río Lagos, en la moderna Nigeria sudoccidental.[8]

La "Costa de los Esclavos" fue definida, como es evidente, por el carácter de la actividad comercial europea que ahí se desarrollaba, y para distinguirla principalmente de la "Costa de Oro", al oeste, que hacia finales del siglo XVII era una fuente de oro más que de esclavos (aunque en el siglo XVIII también se volvió importante, principalmente, como fuente de esclavos). Como tal, el nombre "Costa de los Esclavos" es de origen puramente europeo (y eurocéntrico), y no hay razón para suponer que este (o cualquier otro término equivalente) fuera alguna vez adoptado por los habitan-

---

4 John Barbot. *Barbot on Guinea: The Writings of Jean Barbot on West Africa 1678-1712.* Trans./ed. P.E.H: Hair, Adam Jones & Robin Law, London: Hakluyt Society. 1992. pp. 231-232.

5 A.F.C. Ryder. *Benin and the Europeans 1485-1897.* London. 1969. pp. 26-27.

6 Iroko. "La Cote des Esclaves: un espace regional pour une historie intercontinentale". En: Nicoué Lodjóu Goyilor (Ed.), Toponymie historique et glosonymes octuels de l'ancienne Cotes de Esclaves (XVe - XI Xe s.) Université du Bénin, Lomé, 1990.

7 William Bosman. *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea.* London. 1705.

8 John Barbot. *Op. Cit.* pp. 622-623.

tes nativos de la región. Se puede argumentar, sin embargo, que la "Costa de los Esclavos", tal y como era definida por los europeos, correspondía, al menos de forma general, a una región que tenía alguna validez en términos de la historia innata de África;[9] que además comprendía un área ocupada por gentes que hablaban lenguas cercanamente relacionadas, actualmente clasificadas como las "gbe" (anteriormente "ewe" o "aja"), y que, aunque no unificadas políticamente, eran dominadas por un solo estado mayor, inicialmente, en los siglos XVI y XVII por el reinado de Allada, y más tarde, en los siglos XVIII y XIX, por el de Dahomey (que conquistó a Allada en 1724). La porción más oriental de la "Costa de los Esclavos" y su interior (que corresponde en términos modernos al sudoeste de Nigeria) era ocupada por un grupo lingüístico particular, ahora llamado "yoruba", que era dominado políticamente por el reino de Oyo, hasta su desintegración por causa de guerras civiles en las décadas de 1820 y 1830.[10] Pero los gbe y los yoruba estaban históricamente interrelacionados, política, cultural y comercialmente, de manera que pueden considerarse como parte de una sola comunidad regional. En el siglo XVII, por ejemplo, la lengua yoruba (entonces conocida como "lukumi") fue reportada como de amplio empleo en Allada; mientras que Dahomey fue subsecuentemente conquistada por el reino de Oyo, al que pagaba tributos entre 1730 y 1823.

El estudio del papel de esta región en el comercio transatlántico de esclavos comenzó, en términos generales, en la década de 1970,[11] y ahora puede ser comprendida con mayor solidez y precisión, con base en la recién compilada base de datos del Instituto Dubois.[12] Ya alrededor del año 1500 se había exportado esclavos de la región de Lagos a la parte oriental de la Costa de Esclavos, aunque no de la costa más hacia el oeste –la clásica "Costa de los Esclavos" de uso posterior– antes de la década de

---

9 Confrontar discusión en Robin Law *The Slave Coast if West Africa 1550-1750: The impact of the Atlántico Slave Trade on an African Society.* Oxford. 1991.

10 Confrontar Robin Law. *The Oyo Empire: a West African Imperialism.* Oxford. 1977.

11 Patrick Manning. "The Slave Trade in the Bight of Benin, 1640-1890". En: Henry A. Gemery & Jan S. Hogendorm (eds.) *The Uncommon Market: Essays in Economic History of the Atlantic Slave Trade.* New York. 1979. pp. 107-141.

12 David Eltis & David Richardson. "West Africa and the Trans-Atlantic Slave Trade: New Evidence of Long-Run Trends." En: *Slavery and abolition.* 18. 1997. pp. 16-35.

1550; y las exportaciones de la Costa de los Esclavos a través del Atlántico continuó hasta en la década de 1860. (En realidad, la exportación de esclavos hacia otras regiones de África y a las islas cercanas continuó, bajo la supuesta "libre" migración, hasta en la década de 1890). Durante toda la historia del comercio, esta región suplía más del 20% del total de exportaciones de esclavos a través del Atlántico, mucho más de dos millones de personas esclavizadas.

Este total bruto puede ser dividido, tanto en el tiempo como en el espacio. Hasta la década de 1620 el comercio fue monopolizado por los portugueses, quienes llevaban a los esclavos a la isla de Sao Tomé, cerca de la costa africana, lo mismo que a Brasil y a la América hispana; pero en este período temprano el comercio permaneció en escala restringida, probablemente con menos de mil esclavos exportados por año. Durante la década de 1630 y 1640, los portugueses fueron desplazados de la Costa de los Esclavos por los holandeses. Pero la escala del comercio permaneció igualmente limitada, ya que abastecía solamente Sao Tomé y Brasil. El verdadero despegue del comercio en la Costa de los Esclavos se llevó a cabo en la segunda mitad del siglo XVII, a partir de 1650, con la entrada de los ingleses en el negocio, y la de los franceses desde 1670. Tanto ingleses como franceses transportaban a los esclavos a nuevos mercados de sus respectivas colonias en el Caribe. Se dio también una reactivación y expansión del comercio portugués hacia Brasil después de la década de 1680. El negocio continuó en un alto nivel a lo largo del siglo XVIII y aún más allá de la abolición legal del comercio de esclavos a principios del siglo XIX. La exportación de esclavos de la Costa probablemente alcanzó más de cinco mil por año a partir de 1670, y más de diez mil durante la década de 1690, nivel que sostuvo hasta la década de 1830. El mayor auge del comercio de esclavos de la región, con exportaciones que probablemente sobrepasaban los quince mil por año, se dio en las primeras dos o tres décadas del siglo XVIII.

En cuanto a sus destinos americanos, esclavos de la Costa fueron llevados sobre todo a Brasil (especialmente a la provincia de Bahía, en el nordeste de Brasil), que en total absorbió cerca del 60% de los exportados de esta región. Las colonias caribeñas francesas (sobre todo la isla de Saint Domingue/Haití) recibieron alrededor del 20%, y las colonias caribeñas inglesas (principalmente Barbados y Jamaica), cerca del 10%. Con el tiempo, el

Caribe inglés fue brevemente el destino preferido durante las postrimerías del siglo XVII, pero Brasil y el Caribe francés predominaron durante el siglo XVIII, y Brasil y la Cuba española durante el comercio, ya ilegal, del siglo XIX. Sin embargo, esclavos de la Costa fueron también distribuidos en números más pequeños a otros lugares de América, incluidos territorios continentales españoles como Colombia,[13] Perú[14] y México.[15] También era posible encontrarlos en las colonias continentales de los ingleses –que luego se convirtieron en los Estados Unidos–, aunque más visiblemente en Louisiana durante el siglo XVIII, bajo el dominio francés y español.[16]

Los esclavos exportados de la Costa de los Esclavos parecen haber provenido, sobre todo, de las poblaciones ubicadas inmediatamente detrás de las costas, conocidas hoy como "gbe" (o "ewe" o "aja") y yoruba. Los gbe-parlantes parecen haber predominado en un principio, pero los yorubas aumentaron luego con el tiempo y fueron especialmente numerosos entre los esclavos exportados por medio del comercio ilegal, durante el siglo XIX. Estos cambios pueden correlacionarse, aunque sea de manera muy general, con el desarrollo político de África occidental; la esclavización masiva de los gbe-parlantes, a principios de siglo XVIII, fue en buena parte consecuencia de las guerras asociadas con la expansión del creciente reinado de Dahomey (que culminó con el derrocamiento de Allada en los años 1720); mientras que la esclavización en una mayor escala y la exportación de los yoruba, a principios del siglo XIX, se relaciona tanto con las guerras civiles producidas a raíz de la desintegración del reino de Oyo, como con los ataques provenientes desde Dahomey por el oeste.[17]

Como es bien sabido, el predominio de los gbe y yorubas entre los esclavos exportados se refleja en el hecho de que estos dos grupos son fácilmente identificables entre las etnias africanas (o naciones) de esclavos en América, aunque fueran conocidos con

13 David Pavy. "The Provenience of Columbian Negroes". En: *Journal of Negro History*. 52. 1967. pp. 35-58.
14 Frederick Bowser. *The African Slave in Colonial Peru 1524-1650*. Stanford. 1974.
15 Beltrán Aguirre. "Tribal Origins of salves in Mexico". En: *Journal of Negro History*. 31. 1946. pp. 269-352.
16 Gwendolyn Midlo Hall. *African Slaves in Colonial Louisiana*. Baton Rouge. 1992.
17 Robin Law. "The Atlantic Slave Trade in Yoruba Historiography". En: Toyin Falola (ed.), *Yoruba Historiography*. African Studies Program, University of Wisconsin-Madison. 1991.

otros nombres. Los gbe-parlantes eran comúnmente conocidos en América por medio de variantes del nombre Allada, estado local dominante: "arara" en las colonias españolas de América (incluida Cuba) y "arada" o "rada" en las colonias francesas (tales como Saint Domingue/Haití). Pero en las colonias inglesas del Caribe se les llamaba usualmente "popo", nombre originalmente aplicado a un estado que se hallaba al oeste de Allada; y en Brasil se les daba el nombre de "jeje", cuyo origen es oscuro. Los yoruba-parlantes generalmente eran conocidos como "lucumi" en las colonias españolas, incluida Cuba, y en otros lados de América se les llamaba "nago". Ambos nombres eran comunes en África Occidental, en un sentido más localizado, pero se generalizó para aplicarlo a todo el grupo étnico en América.[18]

La concentración de esclavos gbe y yoruba en territorios americanos específicos se refleja en la continua visibilidad de su influencia cultural (especialmente religiosa) hasta el presente. Así, la "nación" Rada de deidades es predominante en la religión "vaudou" del Haití moderno (el término "vaudou" en sí se deriva de las lenguas gbe), con el "nago" como un grupo menos importante pero distintivamente visible.[19] En la "santería" de Cuba, por otro lado, predominan los cultos lucumi,[20] pero sobreviven aún cultos distintivamente arara (y lenguaje y música) en el área de Matanzas.[21] Igualmente, en Brasil las culturas nago predominan en el candomblé de Bahía, y una importante casa de culto de orígenes distitivamente jeje sobrevive en la Casa das Minas en la provincia de Maranhao.[22] Esto no quiere decir que la sobrevivencia y la influencia, en América, de ciertas tradiciones africanas puedan correlacionarse, simplemente, con la cantidad de esclavos importados; en realidad, parece claro que tanto los gbe como los yoruba han ejercido una enorme influencia cultural en América, lo cual no guarda proporción con su número.[23]

---

18 Robin Law. "Etnicity and the Slave Trade: 'Lucumi' and 'Nago' as Ethnonyms in West Africa". En: *History of Africa*. 24. 1997. pp. 205-219.
19 Nunes Pereira. *A Casa das Minas*. (2da ed.) Petrópolis. 1979.
20 George Brandon. *Santeria from Africa to the New World*. Bloomington. 1993.
21 María Elena Vinuesa. *Presencia arara en la música folclórica de Matanzas*. La Habana. 1988.
22 Nunes Pereira. *Op. Cit.*
23 Philip D. Morgan. "The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American destinations and New World developments". En: *Slavery and Abolition*. 18. 1997. pp. 122-145

Esto no quiere decir que la sobrevivencia y la influencia, en América, de ciertas tradiciones africanas puedan correlacionarse, simplemente, con la cantidad de esclavos importados; en realidad, parece claro que tanto los gbe como los yoruba han ejercido una enorme influencia cultural en América, la cual no guarda proporción con su número. Esto puede deberse, en parte, al momento de su llegada –la influencia yoruba en Brasil y Cuba, por ejemplo, fue reforzada por su prominencia entre las últimas importaciones desde África, durante el período del comercio ilegal en el siglo XIX–, pero es probable que también se deba, en alguna medida, al carácter específico de esas tradiciones, que parece haberles dado una resistencia y adaptabilidad inusual de cara al desplazamiento hacia el Nuevo Mundo.

Aunque la mayoría de los esclavos exportados de la Costa de los Esclavos eran gbe o yoruba, una minoría significativa provenía del interior del África Occidental, y algunas de sus etnias también aparecen en América. Temprano en el siglo XVII, un estudio de las castas de los esclavos africanos en la América española incluye no solamente araras y lucumis, sino también "barbas", es decir, bariba, nombre dado por los yorubas a los habitantes de Borgu, sus vecinos inmediatos del noroeste; en América, en ese tiempo, los barbas eran considerados como un subgrupo de los lucumi, quizás porque hablaban yoruba como segundo idioma, lo que permitió que fueran asimilados dentro de un grupo mayor.[24] Registros del origen de esclavos por "naciones" africanas en las plantaciones de la Saint Domingue francesa, en la segunda mitad del siglo XVIII, incluyen no solo aradas, nagos, y barbas, sino además tapas, que es el nombre yoruba para los nupe, sus vecinos del noreste; y, desde la década de 1790 incluso hausas y gambarys (o sea gambari, nombre yoruba para los hausas) de tierra adentro, en lo que se conoce hoy como el norte de Nigeria.[25] Tanto los hausas y los tapas como los nagos y los jejes fueron elementos visibles en la población africana de Bahía a principios del siglo XIX; en Bahía, si no es que en otros lugares también, esos norteños siguieron propagando la religión islámica que habían practicado en África, tal como atestigua la gran revuelta de los esclavos en Bahía, que involucró a nagos conversos al islam

---

24 Alfonso de Sandoval. *Un tratado sobre la esclavitud. Madrid.* 1987. pp. 139-141.
25 Curtin, *Philip D. The Atlantic Slave Trade: a Census.* Madison. 1969, Cap. 6.

así como a norteños, en 1835.[26] En Cuba también se encuentran esclavos llamados tacua o tapa; quienes, como había sucedido anteriormente en el continente con los bariba, llegaron a ser considerados en Cuba como un subgrupo de los lucumi.[27]

En la Costa de los Esclavos en sí no había puertos naturales y, con excepción de los ríos Volta y Lagos, en los extremos este y oeste de la región, tampoco había entradas navegables. Los así llamados "puertos" de la Costa de los Esclavos no eran puertos estrictamente hablando, y tenían solamente una rada abierta. Las fuertes oleadas en la playa y las barreras de arena sumergidas paralelas a la costa, hacían peligrosa la llegada, por lo que los buques europeos que comerciaban en la Costa de los Esclavos empleaban canoas africanas y remeros (normalmente llevados desde la Costa de Oro), para hacer llegar a tierra firme sus mercancías y embarcar a los esclavos. Muchos de los centros comerciales de la Costa de los Esclavos ni siquiera estaban situados en la costa, sino más bien en un sistema de lagunas que en esa región corre paralelo a ella. Su papel como centros comerciales se basaba tanto en su relación con la laguna como en su proximidad a la costa. En el tanto en que eran considerados "puertos", deberían más bien ser llamados puertos lacustres que marítimos. Los esclavos eran llevados hacia ellos, en algunos casos, a través de las lagunas por medio de canoas, y después, ya en tierra, de la laguna al mar para ser embarcados.

A lo largo de la historia del comercio transatlántico de esclavos, numerosos "puertos" rivales competían por el control del comercio europeo, a menudo al punto de declararse una guerra entre ellos. Durante todo el período del comercio de esclavos, el puerto dominante era Ouidah (Whydah), del cual se piensa que registra más de la mitad de la totalidad de exportaciones de esclavos de la Costa –más de un millón de personas–. Fue, por tanto, el más importante punto de embarcación de esclavos en África Occidental, si no de todo África. Pero otros "puertos" también participaron en el comercio, ya sea en menor escala o solo por corto tiempo. Algunos de ellos fueron Keta, Little Popo, (Aného en términos modernos), Agoué y Gran Popo en el occidente, y

26 Joao José Reis. *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprisings of 1835 in Bahia*. Trans. Arthur Brakel. 1993.

27 Fernando Ortiz. *Los negros esclavos*. La Habana. 1988. p. 56.

Offra, Jakin (Godomey en términos modernos), Ekpe, Porto-Novo, Apa (reemplazado por Badagry desde la década de 1730), y Lagos en el este. La ubicación cambiante del comercio europeo entre los "puertos" costeros competidores constituye un importante y extremadamente complejo subtema en la historia del comercio en la Costa de los Esclavos.

En el inicio, el comercio de esclavos se concentraba principalmente en Offra, que pertenecía al reinado de Allada y servía como su principal salida comercial. Desde alrededor de 1670, sin embargo, el eje del comercio europeo comenzó a moverse hacia el occidente, a Ouidah (Whydah), y el eclipse de Offra se completó cuando fue destruida en una guerra intra-africana en 1692. En los inicios del siglo XVIII, el dominio de Ouidah fue brevemente amenazado por Jakin (Godomey moderno), que había reemplazado a Offra como la principal salida de Allada, pero Jakin fue a su vez destruida por Dahomey, en 1732. Ouidah también había sido conquistada por Dahomey en 1727, pero fue preservada entonces como la principal salida de ese reino. Durante la segunda mitad del siglo XVIII, aunque Ouidah retenía la porción preponderante del comercio, hubo un cambio significativo del interés europeo hacia los puertos más orientales, inicialmente Badagry y subsecuentemente Porto-Novo y Lagos. Durante las décadas de 1830 y 1840, Lagos en realidad reemplazó a Ouidah como el principal embarcadero de esclavos en la Costa, pero su preeminencia en cuanto a la esclavitud se terminó cuando los ingleses intervinieron para imponer la supresión del comercio ilegal de esclavos, en 1851. En los últimos años del comercio ilegal, durante las décadas de 1850 y 1860, los esclavos eran embarcados más comúnmente desde los puertos localizados al oeste de Ouidah, como por ejemplo Agoué.

La dinámica de esa localización cambiante de las actividades esclavistas de los europeos en la Costa de los Esclavos, aún es comprendida solamente de manera imperfecta. Una gran parte de la dificultad en encontrarle el sentido a esos cambios es que los puntos en que se embarcaba a los esclavos en la costa no eran necesariamente los mismos a los que habían llegado originalmente desde el interior, ya que ellos (y otros objetos de comercio) eran corrientemente trasladados a lo largo de la costa, y a través de las lagunas, por medio de canoas. Esta interacción entre el comercio marítimo europeo con la navegación africana en las vías

fluviales paralelas es una dimensión crítica de la historia del comercio en la Costa de los Esclavos.[28] Ya tarde en el siglo XVII, Ouidah, por ejemplo, recibía esclavos a las orillas de la laguna desde lugares tan distantes como Grand-Popo al oeste y Apa en el este. Durante la década de 1770, se llevaba esclavos desde Porto-Novo para venderlos en Ouidah, y llegaban al puerto lacustre de Abomey-Calavi en la costa occidental del lago Nokue. En el comercio ilegal de esclavos en el siglo XIX, por otro lado, la fama de Ouidah como puerto de esclavos, que tendía a atraer la atención concentrada del escuadrón antiesclavista de la marina británica, alentaba a los mercaderes de Ouidah a enviar esclavos en canoa por la laguna, para embarcarlos en otros puertos, tanto al este como al oeste; Ouidah permaneció, entonces, como el principal punto de llegada de los esclavos a la costa, aunque eran embarcados desde otros puntos.

Los cambios en las actividades comerciales europeas entre los diferentes "puertos" de la Costa de los Esclavos no siempre reflejaban diferencias en los patrones de suministro de esclavos del interior.[29] El traslado del comercio de Offra a Ouidah a fines del siglo XVII, por ejemplo, no reflejó ningún cambio en la última fuente de suministro de esclavos en el interior, ya que los vendidos en Ouidah continuaban siendo llevados a través del reino de Allada. En cambio, el desvío del comercio hacia Porto-Novo, en la segunda mitad del siglo XVIII, se debió principalmente a una variación en el suministro de esclavos del reino yoruba de Oyo, los cuales eran vendidos a través de Ouidah. El factor determinante para que se dieran esos desplazamientos de comercio a lo largo de la costa parece estar en las cambiantes relaciones políticas entre los estados africanos del interior, o entre las comunidades costeras y las del interior. El traslado del comercio desde Offra a Ouidah se originó en una disputa entre este puerto y el Estado al que pertenecía: el reino de Allada; y el ascenso de Porto-Novo se debió a un deterioro de relaciones entre Dahomey y Oyo. Además, las políticas aplicadas por los estados intermedios

---

28 Robin Law. "Between the Sea and the Lagoons: the Interaction of Maritime and Inland Navigation on the Precolonial Slave Coast". En: *Cahiers d'Etudes Africaines*. 29. 1989. pp. 209-237.

29 Confrontar a Robin Law "Slave-Traders and Middlemen, Monopolists and Free-traders: the Supply of Slaves for the Atlantic Trade in Dahomey, c. 1715-1850". En: *Journal of African History*. 30. 1989. pp. 45-68.

africanos de la costa a los comerciantes europeos tuvieron también alguna consecuencia: estos fueron atraídos a Ouidah a finales del siglo XVII, en parte por las tasas menores de "*customs*" (impuesto por permiso de comercio) cobrados por las autoridades en comparación con las de Offra; mientras que los europeos buscaban alternativas a Ouidah, a finales del siglo XVIII, como protesta contra el régimen regulador restrictivo que los reyes de Dahomey buscaban aplicar al comercio.

No obstante, el balance cambiante del comercio entre los puertos "costeros" a veces reflejaba desplazamientos entre las diferentes "rutas de esclavos" del interior. El surgimiento de Porto-Novo a finales del siglo XVIII, por ejemplo, parece haber reflejado un resurgir de la importancia relativa de Oyo como proveedor de esclavos, tanto como el desvío del comercio de Oyo a Ouidah. Probablemente Porto-Novo fue preferido por los mercaderes de Oyo, no solo como medio de evadir las restricciones que imponía Dahomey a su comercio, sino también porque estaba mejor situado que Ouidah con respecto al sistema de lagunas navegables. La posibilidad de explotar el transporte fluvial, que era relativamente barato, se presentaba como un factor crítico para un proveedor del interior como Oyo, que tenía que mover sus esclavos hacia la costa a través de grandes distancias (este factor se volvió más crítico aún cuando el comercio de exportación de la región cambió de producto: de esclavos a la exportación en bulto de productos agrícolas, como aceite de palma, y contribuye a explicar la desaparición de Ouidah en favor de Cotonou, en la costa oriental del lago Nokue, en la segunda mitad del siglo XIX). Aún más: el surgimiento de Lagos como el mayor puerto de esclavos en el siglo XIX se debió a la aparición de una nueva fuente de cautivos en su interior, a partir del colapso del estado Yoruba, debido a su endémica condición de guerra desde 1820 en adelante.

La historia del comercio de cautivos desde la Costa de los Esclavos puede comprenderse en su totalidad solamente con base en un enfoque interregional sistemático, que correlacione los movimientos entre las rutas de esclavos en las diferentes secciones geográficas del comercio, en el interior y en la costa de África, así como a través del Atlántico y dentro de América.

BIBLIOGRAFÍA

Barbot, John. *Barbot on Guinea: The Writings of Jean Barbot on West Africa 1678-1712.* (trans/.ed. P.E.H. Hair, Adam Jones & Robin Law). Londres: Hakluyt Society, 1992.

Beltrán, G. Aguirre. "Tribal Origins of Slaves in Mexico". En: *Journal of Negro History.* Nº 31. 1946. pp. 269-352.

Bosman, William. *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea.* Londres. 1705.

Bowser, Frederick. *The African Slave in Colonial Peru 1524-1650.* Stanford. 1974.

Brandon, George. *Santeria from Africa to the New World.* Bloomington. 1993.

Curtin, Philip D. *The Atlantic Slave Trade: a Census.* Madison. 1969.

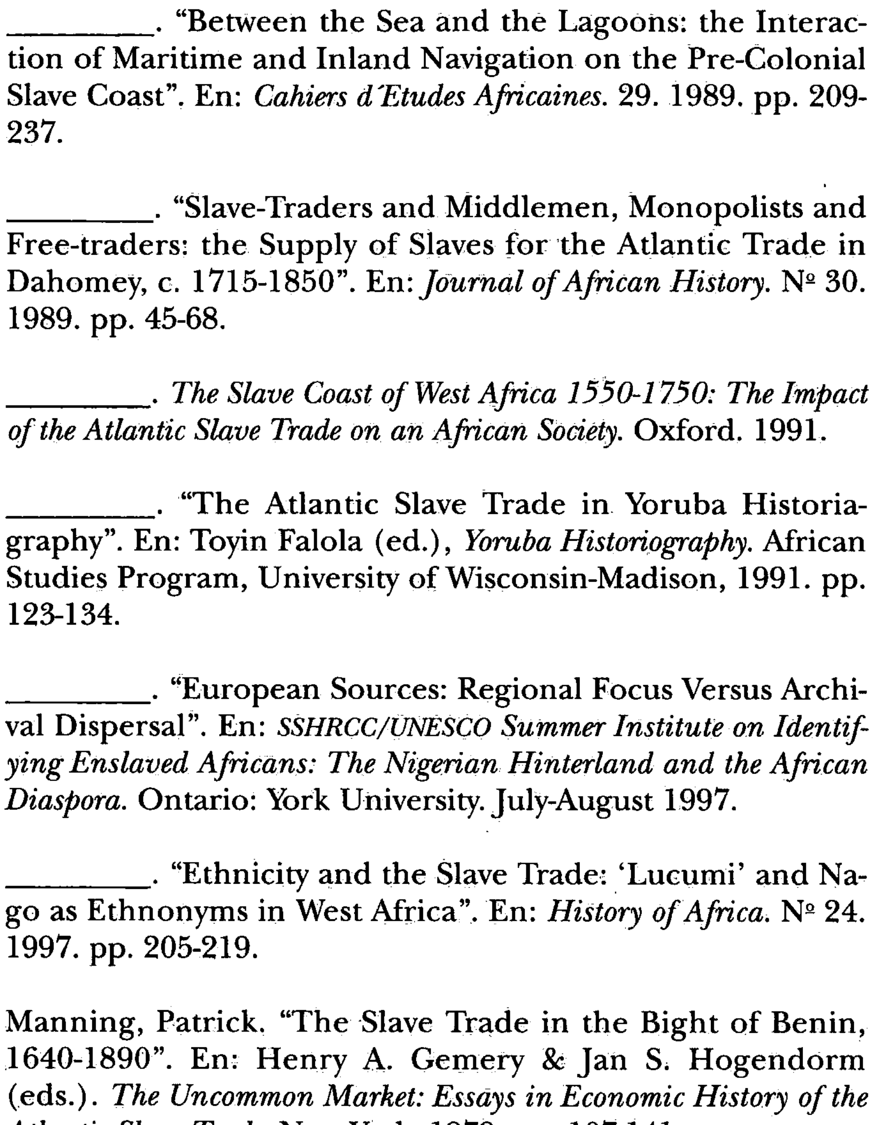
Eltis, David, & David Richardson. "West Africa and the Trans-Atlantic Slave Trade: New Evidence of Long-Run Trends". En: *Slavery and Abolition.* Nº 18. 1997. pp. 16-35.

Hall, Gwendolyn Midlo. *African Slaves in Colonial Louisiana.* Baton Rouge. 1992.

Iroko, Félix. "La Cote des Esclaves: un espace regional pour une histoire intercontinentale". En: Nicoué Lodjou Gayibor (ed.). *Toponymie historique et glossonymes actuels de l'ancienne Cotes des Esclaves (XVe-XIXe s.).* Lomé: Université du Bénin. 1990.

Law, Robin. *The Oyo Empire. c. 1600 - c. 1836: a West African Imperialism in the Era of the Atlantic Slave Trade.* Oxford. 1977.

_________. "Trade and Politics Behind the Slave Coast: the Lagoon traffic and the Rise of Lagos, c. 1500 - c. 1800". En: *Journal of African History.* 24. 1983. pp. 321-348.



_________. "Between the Sea and the Lagoons: the Interaction of Maritime and Inland Navigation on the Pre-Colonial Slave Coast". En: *Cahiers d'Etudes Africaines*. 29. 1989. pp. 209-237.

_________. "Slave-Traders and Middlemen, Monopolists and Free-traders: the Supply of Slaves for the Atlantic Trade in Dahomey, c. 1715-1850". En: *Journal of African History*. Nº 30. 1989. pp. 45-68.

_________. *The Slave Coast of West Africa 1550-1750: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society*. Oxford. 1991.

_________. "The Atlantic Slave Trade in Yoruba Historiagraphy". En: Toyin Falola (ed.), *Yoruba Historiography*. African Studies Program, University of Wisconsin-Madison, 1991. pp. 123-134.

_________. "European Sources: Regional Focus Versus Archival Dispersal". En: *SSHRCC/UNESCO Summer Institute on Identifying Enslaved Africans: The Nigerian Hinterland and the African Diaspora*. Ontario: York University. July-August 1997.

_________. "Ethnicity and the Slave Trade: 'Lucumi' and Nago as Ethnonyms in West Africa". En: *History of Africa*. Nº 24. 1997. pp. 205-219.

Manning, Patrick. "The Slave Trade in the Bight of Benin, 1640-1890". En: Henry A. Gemery & Jan S. Hogendorm (eds.). *The Uncommon Market: Essays in Economic History of the Atlantic Slave Trade*. New York. 1979. pp. 107-141.

Métraux, Alfred. *Voodoo in Haiti*. (trans. Hugo Charteris). New York. 1972.

Morgan, Philip D. "The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American Destinations and New World developments". En: *Slavery and Abolition*. Nº 18. 1997. pp. 122-145.

Ortiz, Fernando. *Los negros esclavos.* La Habana. 1988.

Pavy, David. "The Provenience of Columbian Negroes". En: *Journal of Negro History.* Nº 52. 1967. pp. 35-58.

Pereira, Nunes. *A Casa das Minas.* (2nd ed.). Petropolis. 1979.

Reis, Joao José. *Slave Rebellion in Brazil: The Muslim Uprisings of 1835 in Bahia* (trans. Arthur Brakel). 1993.

Ryder, A.F.C. *Benin and the Europeans, 1485-1897.* London. 1969.

Sandoval, Alfonso de. *Un tratado sobre la esclavitud.* Madrid: Ed. Enriqueta Vila. 1987.

Tilleman, Erick. *Kort og Enfoldig Beretning om det Lanska Guinea og dets Beskaffenhed 1967; A Short and Simple Account of the Country of Guinea and its Nature* (trans. Selena Axelrod Winsnes). African Studies Program. University of Wisconsin-Madison. 1994.

Vinueza, María Elena. *Presencia arará en la música folclórica de Matanzas.* La Habana. 1988.

LAS REDES COMERCIALES: DE LA BAHÍA DE BENÍN AL SUR DEL ATLÁNTICO, 1750-1850

Kristin Mann
UNIVERSIDAD DE EMORY, ESTADOS UNIDOS

El comercio de esclavos alcanzó su máximo apogeo durante el siglo XVIII, con el enorme crecimiento de la producción de azúcar en las islas occidentales del Caribe, Jamaica y Santo Domingo, así como con la explosión de la minería de oro, en Minas Gerais en Brasil, y el desarrollo de nuevos cultivos, como el tabaco, el añil, el arroz, el café y el algodón en diferentes partes de América.[1] Las exportaciones africanas de esclavos aumentaron de aproximadamente 36 000 por año, entre 1700 y 1709, a cerca de 80 000 por año durante la década de 1780. De los 11.9 millones que se calcula fueron exportados a lo largo de los cuatrocientos años de historia del comercio de esclavos, más de la mitad (casi 6.9 millones) fueron embarcados entre 1700 y 1809.[2] La bahía de Benín, objeto de este trabajo, suministró aproximadamente la quinta parte de ese total. Solo la parte centro-occidental del África (región Congo-Angola) exportó más esclavos durante ese período; aunque la bahía de Biafra, al este, no se quedó

1 Herbert S. Klein. *The Middle Passage: Comparative Studies in the Atlantic Slave Trade.* Princeton: Princeton University Press. 1978. pp. 141-144, 175-176. Philip D. Curtin. *The Rise and Fall of the Plantation Complex: Essays in Atlantic History.* Cambridge: Cambridge University Press. 1990. pp. 129-143. David Eltis. *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade.* New York: Oxford University Press. 1987. pp. 31-46. Joseph C. Miller. *Way of Death: Maerchant Capitalism and the Angolan Slave Trade, 1730-1830.* Madison: University of Wisconsin Press. 1988. pp. 447-452. David Richardson. "The Years of Decline, 1746-1769". Vol. 3 de Bristol. *Africa and the Eighteenth-Century Slave Trade to America.* Bristol: Bristol Record Society, 1991, xxiii-xxiv.

2 David Richardson. "Slave Exports from West and West-Central Africa, 1700-1810: New Estimates of Volume and Distribution". En: *Journal of African History.* Nº 30. 1989. p. 1.

CUADRO 1
ESCLAVOS EXPORTADOS DESDE LA BAHÍA DE BENÍN SEGÚN NACIONALIDAD DEL TRANSPORTISTA, 1700-1850*

Década	Holandés[a]	Francés[b]	Inglés[c]	Portugués/ Bahiano[d]	Total Transp.[e]
1700-9		18 840	17 550	86 000	138 590
1710-19		32 840	20 900	67 000	138 690
	60 000				
1720-9		48 200	27 980	63 000	150 280
1730-9		46 540	28 600	49 000	135 220
1740-9		40 600	15 180	39 000	97 830
1750-9		31 260	18 350	34 000	86 620
	2 136				
1760-9		24 160	35 600	36 000	98 390
1770-9		43 350	34 300	30 000	111 550
1780-9		54 980	13 329	33 000	108 909
1790-9		10 470	18 617	53 000	86 127
1800-9			12 168	73 000	85 668
1811-20					93 800
1821-30					114 700
1831-40					88 100
1841-50					98 700
Total	**351 240**	**243 574**	**563 000**		**1 633 174**

a Johannes Menne Postma. *The Dutch in the Atlantic Slave Trade.* 1600-1815. Cambridge. 1990. pp. 295-298.

b David Richardson. "Slave Exports from West and West-Central Africa, 1700-1810: New Estimates of Volume and Distribution". En: *Journal of African History.* Nº 30. 1989. p. 14.

c Cifras para 1700-1779 provienen de Richardson, *Op. Cit.* p. 13. Aquellas de 1780-1809 provienen de Steven Behrendt, "The Annual Volume and Regional Distribution of the British Slave Trade, 1780-1807". En: *Journal of African History.* En prensa.

d Richardson. *Op. Cit.* p.10, derivada de Patrick Manning,"The Slave Trade in the Bight of Benin". En: Henry A. Gemery and Jan S. Hogendorn (Eds.). *The Uncommon Market: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade.* New York. 1979. pp. 136-138. Manning, a su vez derivó sus cálculos de los datos de Pierre Verger, *Flux et reflux de la traite des negres entre le Golfe de Benin et Bahia de Todos os Santos, du 17 et 18 Siecles.* The Hague. 1968. pp. 653-654, 666. Los datos de Verger abarcan importaciones de esclavos en Bahía procedentes de la costa de Mina. Ellos excluyen el comercio menor en esclavos entre la Bahía de Benín y otras partes de Brasil. Por su parte Manning en sus cálculos no incorporó la mortalidad ocurrida a bordo de los barcos.

e Los datos de 1700 a 1778 son de Richardson, *Op. Cit.* p. 17. Ellos incluyen el comercio danés y norteamericano, como también el holandés, francés, británico y portugués. Los datos para 1780-1809 ajustan los totales dados por Richardson gracias a los datos de ascenso y descenso del comercio británico aportados por Behrendt. Los datos para 1811-1850 vienen de Paul E. Lovejoy y David Richardson, "The Initial 'Crisis of Adaptation': The Impact of British Abolition on the Atlantic Slave Trade in West Africa, 1808-1820". En: Robin Law (Ed.). *From Slave Trade to 'Legitimate' Commerce: The Commercial Transition in Nineteenth-Century West Africa.* Cambridge. 1995. p. 49. Lovejoy y Richardson derivan sus datos de Richardson, *Op. Cit.* p. 10 y David Eltis, *Economic Growth and the Ending of the Transatlantic Slave Trade.* Oxford. 1987. Debemos hacer notar que los totales de Richardson pudieron haber sido más altos si Manning hubiera ajustado los datos de Verger a la mortalidad ocurrida en los barcos durante el trayecto.

* Este ensayo fue sometido a traducción antes de la publicación de *The Trans-Atlantic Slave Trade: A Data Base on CD Room,* Cambridge: Cambridge University Press. 1999. Compilada por David Eltis, Stephen D. Behrendt, David Richardson y Herbert Klein. Existen ciertas diferencias en los datos sobre la exportación de esclavos de la Bahía de Benín y Lagos entre este ensayo y la nueva fuente. Analizaré las exportaciones de Lagos en una próxima publicación.

muy atrás, y en la segunda mitad del siglo XVIII exportó más esclavos que la bahía de Benín.[3]

El puerto de Lagos, localizado en el oriente de la Costa de los Esclavos, como se le llamaba entonces a la región entre el río Volta y Lagos, fue hasta en el siglo XIX uno de los más significativos puertos del occidente. En la primera mitad del siglo XIX, fue el lugar más importante en el tráfico de esclavos a lo largo de la bahía de Benín, donde mercaderes africanos dominaron el suministro de esclavos hacia Lagos, a lo largo de la historia comercial del lugar, y dónde la abolición, después de 1807, cambió la organización del comercio de exportación en la costa.

Las cifras en el Cuadro 1 muestran que la cantidad de esclavos exportados de la bahía de Benín fluctuó en el curso de los siglos XVIII y XIX. Las exportaciones llegaron a sus máximos niveles en las primeras cuatro décadas del siglo XVIII, antes del descenso producido entre 1740 y 1769. Se incrementaron de nuevo durante el clímax de las décadas de 1770 y 1780, para declinar otra vez en 1790 y en las primeras dos décadas del siglo XIX, y llegar a sus niveles más bajos entre 1700 y 1850.

A lo largo de su historia, los portugueses y brasileños dominaron la exportación de esclavos de la bahía de Benín, tanto al principio como al final del siglo XVIII,[4] como confirman las cifras en la Cuadro 1. Eltis y Richardson encontraron que, entre 1662 y 1863, "seis de cada diez esclavos que partían de Benín iban a Bahía...," la mayoría de ellos en buques portugueses o brasileños.[5] Sin embargo, el comercio de portugueses y brasileños comenzó

---

3 Klein. *Op. Cit.* pp. 147-186. Richardson. *Op. Cit.* p. 17. Stephen D. Behrendt y David Eltis. "Competition, Market Power, and the Impact of Abolition on the Transatlantic Slave Trade: Connection Between Africa and the Americas". En: *Reunión anual American Historical Association,* 1997. New York.1997. Figura 1.

4 Pierre Verger. *Trade Relations Between the Bight of Benin and Bahia from the 17th to 19th Century.* Ibadan: Ibadan University Press. 1976. Patrick Manning. *Slavery, Colonialism and Economic Growth in Dahomey, 1640-1960.* Cambridge: Cambridge University Press. 1982. pp. 27-31 y Robin Law. *The Slave Coast of West Africa, 1550-1750: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society.* Oxford: Clarendon Books. 1991. pp.116-155.

5 David Eltis y David Richardson. "West Africa and the Transatlantic Slave Trade: New Evidence of Long-Run Trends." En: *Slavery and Abolition.* Nº 16. 1997. p. 20. Los portugueses y brasileños conducían dos comercios mayormente inde-pendientes, uno entre la bahía de Benín y Bahía y otro entre Angola y Río de Janeiro. Sobre el segundo de estos, ver la obra monumental de Miller. *Op. Cit.* En cuanto al primero, *Trade Relations* de Verger.

a declinar en 1720, mientras que los franceses, y más irregularmente los ingleses, expandieron sus comercios de esclavos en la región durante esos años. Desde 1730 hasta la abolición francesa en 1794, el trasiego francés de esclavos en la bahía de Benín rivalizó o sobrepasó al de los portugueses y brasileños. Los comerciantes británicos de esclavos mantuvieron menos presencia en Benín, excepto durante las décadas de 1760 y 1770, cuando fueron los segundos más grandes exportadores de la región. Los traficantes holandeses embarcaron alrededor de 60 000 esclavos de la bahía de Benín en las primeras cuatro décadas del siglo XVIII, pero su comercio en el área declinó marcadamente entre 1740 y 1779. Después de 1789, virtualmente desapareció.[6] Cuando el comercio británico y francés disminuyó y luego desapareció entre 1790 y 1807, los portugueses y brasileños expandieron el suyo una vez más, y el comercio español comenzó a darse también entre la bahía de Benín y Cuba. Entre 1791 y 1830, tres de cada cuatro esclavos de la región entre la Costa de Oro y Benín fueron llevados a Bahía. Después de 1830, Cuba se convirtió en el mercado principal.[7]

Hasta 1730, el comercio externo de esclavos de la bahía de Benín se centraba en los reinos de Allada y Ouidah y sus puertos de Jakin, Offra, Apa y Glehue, aunque Gran Popo, Pequeño Popo y Keta, más al oeste, exportaron también pero en menor cantidad. La mayoría de los esclavos exportados eran prisioneros de guerra. Una cantidad menor era obtenida mediante tributo, secuestro o comercio, o en castigo por ofensas como robo, adulterio, apuestas o deudas.[8]

Al iniciarse el siglo XVIII, entre los hablantes del idioma fon en el interior de la bahía de Benín surgió el nuevo reino de Dahomey. En 1724 este conquistó a Allada, y en 1727 derrotó a Ouidah. Durante el siguiente siglo y medio, las aspiraciones y ambiciones de Dahomey moldearon la historia de la región, aunque Oyó la

---

6 Johannes Menne Postma. *The Dutch in the Atlantic Slave Trade, 1600-1815*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. pp. 201-226, 284-303.

7 Manning. *Op. Cit.* pp. 27-31. Eltis y Richardson. *Op. Cit.* pp. 20-21. Klein. *Op. Cit.* pp. 209-227.

8 Manning. *Op. Cit.* pp. 37-38. Paul E. Lovejoy. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. Cambridge: Cambridge University Press. 1983. pp. 54-55, 78-80, 83-4; Patrick Manning. *Slavery and African Life: Occidental, Oriental and African Slave Trades*. Cambridge: Cambridge University Press. 1990. pp. 88-92; Robin Law. *Op. Cit.* 1991 a. pp. 118-148, 182-187.

invadió y derrotó intermitentemente hasta 1823, y Dahomey nunca logró extender su poder tan al este como para llegar hasta Lagos. Después de la derrota de Alladah y Ouidah, refugiados de estas áreas huyeron hacia el este y fundaron nuevas entidades políticas, y crearon una nueva identidad étnica –la comunidad gun– en Badagry, Epe y Porto Novo. Un comerciante holandés, Hendrik Hertogh, desterrado de Jakin, abrió bodegas para el comercio de esclavos en Badagry y Epe en 1736 y 1737. Joao de Oliveira, un esclavo liberto de Bahía, abrió el comercio de esclavos en Porto Novo en 1758.[9] Posteriormente, otros europeos y brasileños, ansiosos de escapar de los fuertes controles que intentaba imponer el rey de Dahomey a este comercio en Ouidah, se establecieron en las nuevas comunidades de los gun.[10] El comercio de esclavos pronto se expandió a estos asentamientos, aunque Ouidah continuó exportando muchos más que ningún otro pueblo en la bahía de Benín, lo que significaba "una exportación de más de 8 000 a 9 000 esclavos por año en el segundo tercio del siglo XVIII".[11]

La conquista de Allada y de Ouidah por parte del reino de Dahomey interrumpió las rutas de comercio y alteró el flujo de esclavos del interior hacia la costa, a la vez que dejó a Ouidah como dependiente de Dahomey y desplazó a Oyó y Allada.[12] El surgimiento de las comunidades gun en el oriente de la bahía de Benín, por otro lado, creó una nueva salida para los esclavos de Oyó, independientemente del control de Dahomey. Desde la década de 1730, Oyó canalizó sus esclavos primero a través de Badagry y más tarde también por Porto Novo, con lo que contribuyó al crecimiento de estos puertos. En las postrimerías de la década de 1770, Badagry reemplazó a Ouidah como el puerto más importante en la Costa de los Esclavos, y durante la década de 1780 ya Porto Novo había logrado esa dudosa distinción.[13] Así, entre

9 Verger. *Op. Cit.* p. 179.
10 I. A. Akinjogbin. *Dahomey y sus vecinos, 1709-1818.* Cambridge:Cambridge University Press. 1967. pp. 69-71. Law. *Op. Cit.* pp. 278-323. Edna G. Bay. *Wives of the Leopard: Gender, Politics and Culture in the Kingdom of Dahomey.* Charlottesville, Va.: University of Virginia Press. 1998. pp. 40-80. Robin Law. "The Gun Communities in the Eighteenth Century". Trabajo presentado en: *Reunión anual de la Asociación de Estudios Africanos.* St. Louis, Noviembre de 1991.
11 Eltis y Richardson. *Op. Cit.* p. 26.
12 Robin Law. *Op. Cit.* 1991 a. p. 190.
13 Robin Law. *The Oyo Empire, c. 1600-c. 1836: A West African Imperialism of the Atlantic Slave Trade.* Oxford: Clarendon Press, 1977. pp. 220-223. Verger. *Op. Cit.* pp. 180-189. Eltis y Richardson. *Op. Cit.* p. 27.

1780 y 1850 ocurrió un cambio en el centro del tráfico en la Costa de los Esclavos, del occidente al oriente. Archibald Dalzel, un antiguo residente de la costa, comentó en su *History of Dahomey* que "un gran número de buques" llegó a Epe, Porto Novo y Badagry durante las décadas de 1770 y 1780, mientras que "Ouidah quedó casi totalmente abandonada".[14]

Dado el sistema de suministro que prevalecía en el siglo XVIII, el grueso de los esclavos embarcados desde la bahía de Benín procedía, en ese entonces, de un territorio ubicado a 200 ó 300 kilómetros de la costa. Eran de habla gbe o yoruba, aunque estos grupos lingüísticos podían haber incluido a algunos esclavos importados de más al norte y asimilados a las culturas más sureñas antes de ser exportados.[15] En el último tercio del siglo XVIII, Oyó comenzó a adquirir una mayor proporción de sus esclavos a través del comercio con el norte. Desde entonces, el número de esclavos norteños (Hausa, Nupe y Bariba) exportados de la bahía de Benín aumentó, con comerciantes musulmanes del norte del río Níger, que en ocasiones hacían caminar a las personas esclavizadas directamente hasta la costa, en vez de venderlas a los comerciantes de Oyó.[16]

A principios del siglo XVIII los lagosianos participaron en la expansión del comercio de esclavos de la bahía de Benín, vendiéndolos a través de la laguna. Un comerciante francés reportó, en 1715, que algunos mercaderes llevaban esclavos a Apa desde "el reino de Benín". Este comentario hace suponer a Law que se refería a Lagos en vez del Benín metropolitano.[17] Durante la década de 1730, el holandés Jan Bronssema aparentemente estableció un puesto cerca de Lagos, para facilitar el comercio de esclavos y otros bienes entre Benín y el fuerte de la Compañía Holandesa de las Indias Occidentales, en Badagry. Un documento de 1743 sugiere que en ese entonces los lagosianos estaban vendiendo esclavos

---

14 Archibald Dalzel. *The History of Dahomy, an Inland Kingdom of Africa.* London: Frank Cass. 1967. pp. 166-194.

15 Manning. *Op. Cit.* pp. 30-32. Paul E. Lovejoy. "The Impact of the Atlantic Slave Trade on Africa: A Review of the Literature." En: *Journal of African History.* Nº 30. 1989. p. 376.

16 Robin Law. *Op. Cit.* 1991 a. pp. 188-191. Robin Law. *Op. Cit.* 1977. pp. 225-226. Paul E. Lovejoy y David Richardson. "The Initial 'Crisis of Adaptation': The Impact of British Abolition on the Atlantic Slave Trade in West Africa, 1808-1820". En: *From Slave to Legitimate Commerce: The Commercial Transition in Nineteenth-century West Africa.* Cambridge: Cambridge University Press. 1995. p. 39.

17 AN: c. 6/25, Du colombier, Whydah, 17 de abril de 1715, citado en Law. *Op. Cit.* 1991 a. pp. 185.

en el fuerte portugués de Ouidah.[18] No se ha encontrado ninguna evidencia que permita intentar un cálculo ni siquiera aproximado del volumen de esclavos comercializados por los lagosianos a través de la laguna en ese momento, pero el número tuvo que haber sido pequeño –probablemente no más de unos cientos por década–. Los mayores suministros de esclavos procedentes del interior llegaron a la costa por el oeste, en lugares en donde los comerciantes de Lagos tenían que competir con los europeos y los africanos más ricos, si querían comprarlos.

Los inicios del comercio de esclavos en la laguna ocurrió como parte de diversas redes locales y regionales de intercambio, que enlazaban a las personas del interior con los habitantes de la costa desde el Volta al Níger y más allá. Artículos comercializados a partir de principios del siglo XVIII incluían, como en años anteriores, cuentas, telas, sal, canoas, alimentos y artículos de hierro, así como esclavos.[19] A lo largo del siglo XVIII y principios del XIX europeos que visitaron la Costa de los Esclavos hablaron de la extensa producción de artesanías y productos agrícolas y de mercados donde los bienes producidos domésticamente eran cambiados por los productos importados.[20]

La exportación de esclavos directa y continua desde Lagos a América comenzó durante la década de 1760, y debe ser vista como parte de un cambio más amplio dentro del comercio del Atlántico hacia el Este, iniciado desde Ouidah en 1730 a lo largo de la Costa de los Esclavos.[21] De acuerdo con la tradición oral de Lagos, una disputa había surgido anteriormente entre el tercer *Oba* (gobernante) del reino, Gabaro, y su hermano Akinsemoyin.[22]

---

18 Robin Law. "Trade and Politics Behind the Slave Coast". En: *Journal of African History*. Nº 24. 1983. pp. 342-343.

19 Robin Law. *Op. Cit.* 1991 a. pp. 33-58, 116-122, 148-150.

20 Ver por ejemplo, William Smith. *A New Voyage to Guinea*. London: Frank, Cass. 1967. pp. 193-195. Robert Norris. *Memoirs of the Reign of Bossa Ahadee King of Dahomey*. London: Frank Cass. 1968. pp. 142-146. Dalzel. *Op. Cit.* pp. 183-186. Captain John Adams. *Remarks on Africa; Particularly those Parts wich are Situated Between Cape Verde and the River Congo*. London: Frank Cass. 1966. pp. 74, 79-81, 88-90, 97. G. A. Robertson. *Notes on Africa: Particularly those Parts wich are Situated Between Cape Verd and the River Congo*. London: Sherwood, Neely and Jones. 1819. pp. 266, 274, 279, 281, 287, 301 y Richard Lander. *Records of Captain Clapperton's Last Expedition to Africa*. London: Henry Colburn and Richard Bentley. 1830. I. pp. 36, 50.

21 Robin Law. *Op. Cit.* 1983. pp. 343-344.

22 John B. Losi. History of Lagos. Lagos: Tika Tore Press. 1914. p. 12. John Augustus Otomba Payne. *Table of the Principle Events in Yoruba History*. Lagos: An-

Este último fue desterrado y huyó hacia el oeste, a la casa de su madre.[23] Mientras estuvo en el exilio, hizo amistad con varios comerciantes europeos de esclavos. Cuando se le pidió que regresara a casa para convertirse en *Oba*, durante la década de 1760, se dice que invitó a comerciantes extranjeros de esclavos a que lo acompañaran. Entre ellos probablemente estuvo Joao de Oliveira, quien nació en el occidente de la Costa de los Esclavos, fue llevado a Pernambuco como esclavo y retornó a casa como hombre libre. De Oliveira alegó ser él quien había iniciado el comercio externo de esclavos tanto en Lagos, como en Porto Novo. En 1770, se retiró del comercio en la Costa Occidental africana, después de treinta y siete años, y partió hacia Bahía, junto a cuatro hijos de Akinsemoyin.[24]

El Cuadro 2 contiene datos sobre las cantidades de esclavos exportados desde Lagos entre 1761 y 1851. Las cifras para el comercio francés y británico se basan en el trabajo de Mettas y Behrendt, quienes en su investigación utilizaron documentos de embarque, compañías, aduanas y otros archivos.[25] Las del comercio portugués entre 1761 y 1810 son estimaciones que he hecho basada en datos cualitativos y por analogía con el comercio británico y francés.[26] El comercio de esclavos de Bahía anterior a 1811 ha recibido menos

---

drew M. Thomas. 1893. p. 10. Ade Adefuye. "Oba Akinsemoyin and the Emergence of Modern Lagos". En: *History of the Peoples of Lagos State.* Ed. Ade Adefue, Babatunde Agiri y Jide Osuntokun. Ikeja: Lantern Books. 1987. pp. 36-37.

23 Robin Law. *Op. Cit.* 1983. p. 344. Kunle Lawal. "The 'Ogu-Awori' Peoples of Badagry Before 1950: A General Historical Survey." En: *Badagry: A Study in History and Traditions of an Ancient City.* Eds. G. O. Ogunremi, M. O. Opeloye y Siyan Oyeweso. Ibadan: Rex Charles. 1994. p. 19.

24 Pierre Verger. *Op. Cit.* pp. 167, 224, 477.

25 Jean Mettas. *Repertoire des expeditions négriéres francaises au XVIIIe siécle.* Eds. Serge y Michelle Daget, 2 vols. París: Societé Francaise d'Histoire d'Outre-Mer. 1978. 1984. Stephen D. Behrendt. "The Annual Volume and Regional Distribution of the British Slave Trade, 1780-1807". En: *Journal of African History.* Nº 38. 1997. pp. 187-211. Para investigaciones sobre el comercio de esclavos de otras naciones desde la región, veáse Svend E. Green-Pedersen. "The Scope and Structure of the Danish Negro Slave Trade". En: *Scandinavian Economic History Review.* Nº 19. 1971. pp 149-197. Johannes Menne Postma. *Op. Cit.* Jay Coughtry. *The Notorious Triangle: Rhode Island and the African Slave Trade, 1700-1807.* Philadelphia: Temple University Press. 1981. David Richardson. *Bristol, Africa and the Eighteenth Century Slave Trade to America.* 4 vols. Bristol: Bristol Record society. 19xx, 1987, 1991, 1996 y Serge Daget. *Repertoire des expeditions négriére francaises a la traite illegale (1814-1850).* Nantes: Centre de Recherche sur l'Histoire de Monde Atlantique. 1988.

26 Kristin Mann. "Slave Exports from Lagos, c. 1761-1851". En proceso.

CUADRO 2
ESCLAVOS EXPORTADOS DESDE LAGOS, 1761-1851

Década	Inglés	Francés	Portugués/Brasileño	Total
1761-70		1404-30	c.611	c.2320-55
1771-80		903	c.500	c.1403
1781-90	3888	3377	c.3000	c.10265
1791-1800	3073	300-700	c.5500	c.9000
1801-10	6650		c.7500	c.14150
1811-20				3645
1821-30				14181
1831-40				15264
1841-51				24295
Total	**13611**	**5984-6419**		**c.94541**

atención por parte de académicos, en comparación con el de otros puntos, y requiere de mucha más investigación. Los datos para el período posterior a 1811 derivan del trabajo de David Eltis, y están basados, una vez más, en los esfuerzos por contar esclavos exportados desde la costa.[27]

Los datos en el Cuadro 2 muestran que los franceses y los británicos participaron en el comercio exterior de esclavos en Lagos; y que fueron los pioneros. Cuando el comercio de los franceses declinó, alrededor de 1790, debido a la revolución y a la guerra en su país y a la rebelión de esclavos en Saint Domingue, comerciantes británicos llegaron a llenar el vacío. Pero fueron los portugueses en Bahía quienes dominaron el comercio de Lagos hacia el extranjero, como lo hacían en la bahía de Benín. El capitán John Adams, quien visitó la costa en ese período, dijo: "Los portugueses siempre han llevado adelante un comercio extremadamente activo en cuanto a esclavos en Wydah, Ardah (Porto Novo) y Lagos".[28] En las últimas dos décadas del comercio, los españoles, operando primordialmente desde La Habana, ayudaron a mantener viva una demanda que la abolición de la esclavitud había amenazado. Aun así, Bahía continuó importando la mayoría de esclavos provenientes de Lagos, y los comerciantes y propietarios de buques brasileños y de Bahía continuaron manejando la mayor parte del comercio.[29]

27 David Eltis. *Op. Cit.* pp. 250-252.
28 John Adams. *Op. Cit.* p. 97.
29 Eltis y Richardson. *Op. Cit.* p. 21.

Los datos del Cuadro 2 también revelan que las exportaciones directas desde Lagos comenzaron en pequeña escala en las décadas de 1760 y 1770. Durante esos años, las ventas a través de la laguna a lugares como Porto Novo y Ouidah pueden haber sido tan importantes como las exportaciones directas. El comercio exterior desde ese pueblo aumentó enormemente en la década de 1780, se contrajo un poco en la de 1790, y aumentó de nuevo en la primera década del siglo XIX. Las exportaciones bajaron entre 1811 y 1820, debido a la inestabilidad del comercio durante el período de incertidumbre y reorganización que siguió a la abolición de la esclavitud decretada por Inglaterra, Estados Unidos y Holanda, después de 1807, y la supresión al norte de la línea del ecuador, cerca de Brasil, después de 1815.[30] Las guerras entre los estados Yoruba en el interior y una rebelión de musulmanes en Oyó, que interrumpió el suministro hacia la costa, también contribuyeron al declive.[31] Pero los mercados para el azúcar, el café y otros productos tropicales básicos permanecieron fuertes en Europa, y la producción en Brasil y Cuba se expandió para llenarlos, lo que generó una demanda continua de esclavos en esos sitios de América. Los traficantes brasileños, portugueses y españoles, y durante algún tiempo también los británicos, franceses y norteamericanos, encontraron rápidamente formas para evadir las prohibiciones contra el comercio de esclavos.[32] Además, la guerra continua entre los Ijebu, Ife, Owu y Egba, a partir de 1820, seguida por el colapso del imperio de los Oyó y el estallido de guerra entre sus estados sucesores Ibadan y Abeokuta, generó un flujo de esclavos, desde su interior inmediato hacia Lagos, muy por encima de lo hasta entonces conocido.[33] Las exportaciones de esclavos desde Lagos

30 Eltis. *Op. Cit.* pp. 40-46.

31 Para ver discusiones sobre estos eventos, veáse J. F. A. de Ajayi y Robert Smith. *Yoruba Warfare in the Nineteenth Century.* Ibadan: Ibadan University Press. 1971. p. 11. A.L. Mabogunje y J. Omer-Cooper. *Owu in Yoruba History.* Ibadan: Ibadan University Press, 1971. pp. 45-70. R. C. C. Law. "The Cronology of the Yoruba Wars of the Early Nineteenth Century: A Reconsideration". En: *Journal of the Historical Society of Nigeria.* Nº 5. 1970. pp. 219-222 y Dare Oguntomisin. "Warfare and Military Alliances in Yorubaland in the Nineteenth Century". En: *Warfare and Diplomacy in Precolonial Nigeria.* Eds. Toyin Falola y Robin Law. Madison: African Studies Program. University of Wisconsin. 1992. pp. 31-32.

32 Eltis. *Op. Cit.* pp. 47-61. Herbert S. Klein. *Op. Cit.* pp. 213-227. David R. Murray. *Odious Commerce: Britain, Spain and the Abolition of the Cuban Slave Trade.* New York: Cambridge University Press. 1980.

33 Ajayi y Smith. *Op. Cit.* pp. 11-12. Robin Law. *Op. Cit.* 1970. pp. 219-222. Oguntomisin. *Op. Cit.* pp. 31-32.

aumentaron en 1820 a más de 14 000, se expandieron levemente a partir de 1830 y crecieron considerablemente en la década de 1840, hasta llegar a un máximo de poco más de 24 000 esclavos.

En el período entre 1812 y 1836, Lagos igualó a Ouidah como el centro del comercio esclavo. A finales de la década de 1830, ya había sobrepasado a la bahía de Benín.[34] La preeminencia comercial de Lagos ocurrió en un momento en que aquella suplía el grueso de los esclavos del oeste de África; el amplio comercio desde la bahía de Biafra había terminado para entonces.[35]

¿Cómo se organizó el comercio de esclavos en Lagos? ¿Y cómo cambió su organización entre 1760 y 1850? Primero, a lo largo de la historia, la gente de Lagos controlaba el suministro de esclavos embarcados desde ese puerto. A diferencia de otras partes de África, ni los europeos, ni los euroafricanos, ni los gobernantes poderosos del interior lograron romper el monopolio que esa gente de la costa, tenía sobre la venta de esclavos.[36]

Los lagosianos adquirieron, por medio de guerras, algunos de los esclavos que vendieron. Los pequeños estados costeros entre el Volta y el Níger pelearon intermitentemente a lo largo de la última parte del siglo XVIII y principios del XIX. Dahomey, Oyó, Ijebu y otras potencias del interior a menudo intervinieron en esos conflictos como aliados de un lado o del otro.[37] Además, conflictos políticos dentro del reino de Lagos mismo degeneraban periódicamente en guerras civiles. En 1784, por ejemplo, Ologun Kuture se unió a Dahomey y Porto Novo en contra de Badagry; y colocó canoas en el este de la laguna con el fin de cortar los suministros de alimentos para la ciudad. Durante el bloqueo, guerreros de Lagos capturaron a muchos prisioneros, y el rey de Dahomey les permitió dejárselos y "convertir

34 Eltis y Richardson. *Op. Cit.* p. 27.
35 Behrendt y Eltis. *Op. Cit.* Figura 1.
36 Philip D. Curtin. *Economic Change in Precolonial Africa: Senegambia in the Era of the Slave Trade.* Madison: University of Wisconsin Press. 1975. pp. 105-112, 173-176. Robin Law. *Op. Cit.* 1991a. pp. 301, 342-343. Miller. *Op. Cit.* pp. 245-262, 273-283.
37 Robin Law. "The Career of Adele at Lagos and Badagry, c. 1807-c.1837". En: *Journal of the Historical Society of Nigeria.* Nº 9-1987. pp. 44-46 y Robin Law. *Op. Cit.* 1991 b. pp. 19-28, trata sobre las guerras entre los estados Gun y entre ellos y Dahomey, Oyo y Lagos. También cita documentación primaria relevante. Para referencias sobre guerras en la laguna oriental que involucraban a Lagos, veáse Jean Francois Landolphe. *Memoires de Captaine Landolphe.* París: A. Bertrand. 1823. II: pp. 98-103, y John B. Losi. *Op. Cit.* pp. 17-18, 29-43.
38 Dalzel. *Op. Cit.* p. 183.

para su propio uso".[38] Los capturados de esta campaña contribuyeron a aumentar la exportación de esclavos desde Lagos, a mediados de la década de 1780. Cuando Adele atacó a Lagos desde Badagry a finales de la década de 1820 y fue derrotado, para citar un segundo ejemplo, "los más bravos guerreros y generales" fueron tomados prisioneros e incluso asesinados o vendidos como esclavos.[39] Hay poca evidencia que indique a quién pertenecían los prisioneros, pero probablemente fueron repartidos entre el *Oba*, los jefes guerreros que dirigían la campaña militar y los guerreros que los capturaban.[40]

Los *Obas* y quienes reclamaban la corona a veces recibían esclavos como regalo o tributo. Asimismo, los "sobornos" que el Rey de Dahomey envió a Ologun Kuture para persuadirlo de que se le uniera en el ataque a Badagry, en 1784, probablemente incluía esclavos, lo mismo que el tributo que Badagry pagó más tarde a Lagos.[41] Los hermanos Lander reportaron, además, que cuando Porto Novo y Badagry llegaron a un acuerdo de paz, en 1830, el rey de Porto Novo envió tres esclavos a Adele, para entonces exiliado en Badagry.[42] Los *Obas* redistribuían entre sus seguidores a algunos de los esclavos que recibían como tributo, sobre todo entre los jefes importantes, lo mismo que hacían con los prisioneros de guerra.[43] Una pequeña proporción de los esclavos exportados desde Lagos fue obtenida por medio de secuestros y procedimientos judiciales, como en el resto de África.

---

39 John B. Losi. *Op. Cit.* p. 20. Richard y John Lander. *Journal of an Expedition to Explore the Course and Termination of the Nigern.* New York: Harper and Brothers. I. 1842. pp. 50-51.

40 Entrevista con Alhaji A. W. A. Akibayo, Lagos. 1984. Veáse también A. G. Hopkins. "A Report on the Yoruba, 1910". En: *Journal of the Historical Society of Nigeria.* Nº 5-1969. p. 76. A. K. Ajisafe. *Laws and Customs of the Yoruba People.* Lagos: Church Missionary Society Bookshop. 1924. p. 21 y N. A. Fadipe. *The Sociology of the Yoruba.* Ibadan: Ibadan University Press. 1970. p. 111.

41 Archibald Dalzel. *Op. Cit.* p. 183. Lander. *Op. Cit.* I: p. 78. "A Brief History of Badagry", encl. en Public Record Office. Kew, Foreign Office Correspondence (FO) 84/920, Fraser to Russel, 13 enero 1853. John B. Losi. *Op. Cit.* p. 16, dice que los regalos que Ologun Kuture envió al Rey de Dahomey en c. 1790 para rogarle que no atacara a Badagry incluyó cientos de esclavos, barriles de pólvora, piezas de tela, bolsas de porcelanas, barrilitos de ron y rollos de tabaco.

42 Lander. *Op. Cit.* I: p. 54.

43 Ologun Kuture y Adele, a principios de su reinado, son recordados por su generosidad hacia sus jefes, y de Idewu Ojulari se dice que trató de ganar de nuevo el favor de los "ancianos" dándoles regalos. Las prestaciones que los Obas ofrecían a los jefes probablemente incluían algunos esclavos recibidos como tributo. Losi. *Op. Cit.* pp. 15, 17, 23.

Sin embargo, los lagosianos adquirieron a la mayoría mediante el comercio y no por medio de guerras, tributos, regalos, secuestros y procesos judiciales. Cuando el volumen de exportaciones se expandió en el siglo XIX, la proporción de esclavos adquiridos comercialmente aumentó de modo significativo. Las redes de suministro se extendieron desde la costa hacia muy adentro en el interior, aunque su localización e importancia relativa fue cambiando a lo largo de la historia del comercio en Lagos. Los esclavos eran negociados en mercados ubicados a lo largo de las rutas comerciales del interior, o, en algunos casos, enviados a pie en caravanas desde los centros comerciales hacia el norte, en donde eran agrupados y llevados hasta puntos cercanos de la costa para venderlos.[44] Períodos de servidumbre interrumpían el viaje de algunos, como Ali Eisami y Samuel Crowther, quienes posteriormente escribieron la historia de su brutal paso hacia el comercio Atlántico.[45] Cuando Oyó enviaba esclavos a Badagry y Porto Novo, estos lugares permanecieron como los principales mercados frecuentados por los comerciantes de Lagos. Pero cuando Oyó comenzó a vender esclavos a través de Ijebu, a finales del siglo XVIII, y la guerra fue declarada entre los Owu, Ife, Ijebu y los Egba, a principios del XIX, los principales mercados de esclavos visitados por los lagosianos se desplazaron hacia Ikorodu, Ikosi y Epe en la costa noreste de la laguna.[46] Las historias orales locales mencionan esos cambios en la localización de los mercados primarios de esclavos, al recordar que durante el reino del *Oba* Ologun Kuture, entre 1780 y 1802, "se estableció una amistad entre las gentes de Lagos y los Ijebus... y el comercio floreció".[47]

En los mercados que visitaban, los comerciantes de Lagos compraban alimentos, ganado, telas, marfil y otros artículos pro-

---

44 Robin Law. *Op. Cit.* 1991 a. pp. 185-191. Robin Law. *Op. Cit.* 1977. pp. 208, 211-225. Mahdi Adamu. "The Delivery of Slaves from the Central Sudan to the Bight of Benin in the Eighteenth and Nineteenth Centuries". En: *The Uncommon Market: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade.* Ed. Henry A. Gemery y Jan S. Hogendorn. New York: Academic Press. 1979. pp. 171-178. Paul E. Lovejoy. *Op. Cit.* 1983. p. 55.

45 "Narrative of the Travels of Ali Eisami" y "The Narrative of Samuel Ajayi Crowther". En: *Africa Remembered: Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade.* Ed. Philip D. Curtin. Madison: University of Wisconsin Press. 1967. pp. 211-213 y 302-309. Adamu. "The Delivery of Slaves". pp. 175-176, ofrece evidencia adicional de la esclavitud dentro de Africa antes de la venta en el comercio Atlántico.

46 Robin Law. *Op. Cit.* 1977. pp. 176-177, 222-228. Robin Law. *Op. Cit.* 1983. pp. 343-348.

47 John B. Losi. *Op. Cit.* p. 15.

ducidos localmente, así como esclavos. En Lagos, como en la Costa de los Esclavos, el crecimiento del comercio esclavo aparentemente estimulaba el intercambio de estos productos locales.[48] Robertson se refirió a la gente de Lagos como "ejemplar en su energía mercantil y diligencia," y Bold describió a Lagos diciendo que tenía "un muy extenso" comercio con el interior y la costa.[49]

Muchos de los esclavos embarcados desde la bahía de Benín caminaban encadenados y engrillados la mayor parte del trayecto, desde el punto de captura hasta la costa. Los comerciantes de Lagos, sin embargo, participaban en el sistema de suministro de esclavos solamente en las fases finales del trayecto, cerca de la costa. Aunque a veces llevaban la carga en la cabeza cuando caminaban pequeñas distancias en tierra, la mayoría de los cautivos y de la carga se manejaban por medio de canoas en las lagunas, riachuelos, caletas y ríos que enlazaban el puerto con los mayores mercados de esclavos. T. E. Bowdich reportó que los comerciantes llevaban a los esclavos del interior a Lagos "por agua la mayor parte del camino".[50] El capitán John Adams, quien visitó Lagos alrededor de 1790, describió la organización del comercio en dicho pueblo así: "Siempre ha sido la política de la gente de Lagos [...] de ser ellos mismos los comerciantes y no comisionistas. Por lo tanto, utilizaban sus canoas e iban a Ardah, Badagry y a los pueblos situados al noreste del Lago Crodoo, en donde compraban esclavos, telas y los artículos que necesitaban para consumo doméstico".[51] Samuel Crowther se acordaba de haber sido comprado por comerciantes de Lagos en Ikosi, en 1822, montado en una canoa entre sacos de maíz, y embarcado por la noche hacia Lagos.[52] Joseph Wright, capturado en Egbaland a finales de la década de 1820, cuenta haber marchado un día hacia un mercado de esclavos a la orilla del río y puesto en fila con cientos de otros esclavos, de tal

---

48 John B. Losi. *Op. Cit.* p. 15. Edward Bold. *The Merchant's and Mariner's African Guide.* London: J. D. and T. C. Cushing, 1819. p. 66. D'Avesac-Macaya. "The Land and The People of Ijebu". En: *Africa Remembered.* pp. 236, 243, 251, 269-270; "Narrative of Samuel Ajayi Crowther". p. 309 y Adefuye. *Op. Cit.* p. 40. Robin Law. *Op. Cit.* 1991 a. pp. 192-206, y Manning *Op. Cit.* p. 39, discuten la expansión del comercio de productos locales en la Costa de los Esclavos.

48 Robertson. *Op. Cit.* 1819. p. 287. Bold. *Op. Cit.* p. 67.

50 T.E. Bowdich. *Mission from Cape Coast Castle to Ashantee.* London: Frank Cass. 1966. p. 225.

51 John Adams. *Op. Cit.* p. 96. Veáse también pp. 107-108, 219-220.

52 "Narrative of Samuel Ajayi Crowther". *Op. Cit.* p. 309.

manera que "podían ser vistos todos de una vez por los compradores". En aproximadamente cinco horas, un comerciante de Lagos lo compró, lo cargó en la canoa y lo llevó durante la noche al mercado de Ikorodu. Ahí permaneció sentado en la canoa todo el día, mientras el amo compraba más esclavos. Cuando la embarcación estuvo "bastante llena" con personas cautivas partió, otra vez de noche, hacia Lagos".[53] La distinción que hace Adams entre comerciantes e intermediarios se refiere al hecho de que los lagosianos compraban y vendían esclavos para ellos mismos, asumiendo los riesgos, absorbiendo pérdidas y obteniendo ganancias, no como los agentes de europeos o los comerciantes del interior, quienes recibían una comisión o una parte de las ganancias.

Los viajes a través de la laguna, por canoa, asustaban a muchos de los africanos esclavizados, quienes venían del interior y nunca habían visto tal magnitud de agua. Crowther mencionó que la vista del río lo aterrorizó, y que apenas se movió durante la travesía nocturna de Ikosi a Lagos. Pero, a pesar del miedo y del peligro de volcarse, el tramo final de la jornada hacia la costa, por canoa, tuvo que haber sido considerablemente más fácil que hacerlo caminando. Sobre todo porque, cuando caminaban en tierra, los adultos a menudo tenían que llevar cargas pesadas. El hecho de que fueran transportados por agua a varios mercados mayores y a Lagos beneficiaba a los mercaderes de muchas maneras. Les daba acceso a los esclavos provenientes de una amplia y bien organizada área de captura, que iba de este a oeste a la par de la laguna y de ahí al norte hacia el interior, y podían ajustarse fácilmente a los cambios en la oferta y demanda dentro del área.[54] Además, las canoas reducían el tiempo de transporte del punto de compra hasta el de venta, y el consecuente desgaste durante el viaje, lo

53 "Narrative of Joseph Wright". *Op. Cit.* p. 329.

54 Eltis. Economy Growth. *Op. Cit.* pp. 169-170.

55 No hay cifras sobre la mortalidad de los cautivos en el interior de la bahía de Benín. Pero las investigaciones sobre la mortalidad de los esclavos comercializados en otras regiones sugiere que probablemente ocurrieron variaciones anuales y estacionales, con fluctuaciones en épocas de lluvia, de pestes y el suministro de alimentos. Los esclavos del interior lejano probablemente llegaban a la costa en condiciones inferiores a los que fueron capturados más al sur, quienes caminaban trechos más cortos para llegar al Atlántico. Pero la guerra continua y la dislocación en la costa o dentro de Dahomey y la tierra de los yoruba en las postrimerías del siglo XVIII y XIX pudo haber debilitado a los esclavos de habla gbe y yoruba de ciertas áreas durante determinados períodos, dejándolos vulnerables a las enfermedades y a la muerte. Mientras que los datos concluyentes sobre la

cual contribuyó a rebajar las pérdidas por mortalidad.[55] Después de la abolición de la esclavitud, cuando un escuadrón naval británico comenzó a patrullar las aguas cerca de la costa para suprimir el comercio ilegal de esclavos, el transporte en canoas facilitó una rápida movilización a lo largo de la laguna hacia puntos aislados, desde donde podían cargar personas esclavizadas en los buques sin ser detectados por los cruceros británicos. La geografía y el transporte acuático claramente contribuyeron al dominio de Lagos como puerto esclavista después de 1820.

Además de ir a los mercados en tierra para comprar esclavos u otros bienes, los lagosianos también se los compraban a los africanos que llegaban a la ciudad a comerciar. Olivier de Montaguere, el penúltimo director del fuerte francés en Ouidah, escribió en 1786 que "la gran parte del comercio del jefe de Aunis (Lagos) viene de Benín..."[56] Como también documentó la venta de cautivos de Benín a Porto Novo, es probable que parte de este comercio incluyera esclavos.[57] Robertson escribió: "comerciantes de Benín, Joboo, Mahee Ahoussa, Inago, Inta, Oala, etc." vienen constantemente a Lagos "para intercambiar sus bienes".[58] Tanto él como el editor de la historia sobre la residencia de Robert Adams en África Occiden-

---

mortalidad de los esclavos embarcados de las diferentes regiones durante el comercio Atlántico no están todavía disponibles, la evidencia sugiere que cuando las cifras para los siglos XVIII y XIX incluyan la duración del cruce, las pérdidas serían más bajas desde la bahía de Benín que desde otras áreas, notablemente la bahía de Biafra. Las diferencias probablemente tendrían más que ver con la condición de los esclavos al ser embarcados en la costa que con las condiciones y el trato a bordo del buque. Para investigaciones relevantes sobre esta materia, veáse Herbert S. Klein y Stanley L. Engerman, "Slave Mortality on British Ships, 1791-1797". En: *Liverpool. The African Slave Trade and Abolition: Essays to Illustrate Current Knowledge and Research.* Ed. Roger Anstey y P. E. H. Hair Liverpool: Historic Society of Lancashire and Cheshire. 1976. pp.117-118. Joseph C. Miller. "Mortality in the Atlantic Slave Trade: Statistical Evidence and Casuality". En: *Journal of Interdisciplinary History.* Nº 11-1981. pp. 394-420. Eltis. *Op. Cit.* pp. 265-268. Miller. *Op. Cit.* 1988. pp. 279-442. David Eltis. "Fluctuations in Mortality in the Last Half Century of the Transatlantic Slave Trade". En: *Social Science History.* Nº 13-1989. p. 323 y Behrendt. *Op. Cit.* Tabla 4.

56 AN: c.6/26, citado en Pierre Verger, "Notes on Some Documents in which Lagos is Referred to by the Name 'Onim' and Which Mention Relations Between Onim and Brazil". En: *Journal of the Historical Society of Nigeria.* Nº 1-1959. p. 343.

57 Robin Law. *Op. Cit.* 1991 b. p. 19

58 Robertson. *Op. Cit.* p. 287.

59 Robertson. *Op. Cit.* p. 287 y *The Narrative of Robert Adams, an American Sailor, who was Wrecked on the Western Coast of Africa, in the year 1810.* Boston: Wells and Lilly. 1817. xxvi.

tal reportaron la presencia de mercaderes Hausa en el pueblo.[59] Comerciantes de Oyó alegaron que disponían de 20 000 esclavos en la comunidad después de la victoria del *Alafin* sobre Mahin en 1810, pero esta cifra es posiblemente una exageración.[60] Mercaderes ijebu llevaban esclavos y otros bienes a Lagos con tal frecuencia que un jefe del reino de Akinsemoyin, el *Eletu Ijebu*, fue nombrado para velar por sus asuntos.[61] Los *Obas* restringían el contacto entre europeos que visitaban la costa y los comerciantes del interior, con el interés de monopolizar su papel de intermediarios en el comercio externo de los esclavos. Los europeos no frecuentaron el mercado en tierra firme sino hasta en la etapa final del comercio.[62]

El comercio de esclavos requería capital en forma de bienes o dinero, canoas para transportarlos, armas para resguardarlos, alimentos y habitación suficiente para mantenerlos con un mínimo de salud, hasta venderlos a los extranjeros en la costa, o embarcarlos en consignación de agentes hacia América. También requería mano de obra para manejar las importaciones, remar las canoas, negociar los intercambios, resguardar a los esclavos y alimentarlos, darles de beber y ejercitarlos antes de la venta o embarque. A lo largo de la historia de Lagos, una pequeña parte del comercio de esclavos estuvo en manos de clientela política, y también de esclavos domésticos a quienes el *Oba*, los jefes y comerciantes diversos recompensaban por la lealtad de sus servicios, regalándoles esclavos periódicamente. También participaban personas de modestos medios que invertían sus pequeños ahorros en esclavos, para luego comerciar con ellos. Estas personas realizaban ellos mismos la labor comercial o contaban con la ayuda de esposas, niños, parientes y, a veces, de algunos pocos esclavos.

Sin embargo, antes y después de la expansión del comercio en el siglo XIX, eran unos pocos hombres y mujeres los que comercializaban en una escala comparativamente mucho mayor y controlaban la mayoría de los esclavos exportados del área. ¿Quiénes eran estos mercaderes en gran escala? Varios Obas, –Akinsemoyin, Alogun Kuture, Adele, Osilokun, Akitoye y Kosoko– predominaron,

---

60 Bowdich. *Op. Cit.* p. 226.

61 Takiu Folami. *A History of Lagos, Nigeria: the Shaping of an African City*. Smithtown, N. Y.: Exposition Press. 1982. p.124. Para mayor evidencia sobre los mercaderes Ijebu en Lagos, veáse D'Avezac-Macaya. pp 236-237 y Bowdich. *Op. Cit.* pp. 225-226.

62 Robertson. *Notes on Africa*. pp. 288-289. Bowdich. *Op. Cit.* p. 225.

aunque la magnitud del comercio llevado a cabo por los últimos tres excedió en mucho a los anteriores.[63]

Sin embargo, si los *Obas* eran importantes en el comercio, no lo monopolizaron. Osilokun y Kosoko habían sido grandes comerciantes de esclavos antes de ascender al trono. Un europeo que vivió en Badagry observó que a Osilokun le habían enseñado las "artes del comercio" y que cuando joven había sido alentado en esa dirección.[64] Quienes ostentaban el título de jefatura de Asogbon (Abagbon) comercializaban esclavos, lo mismo que hacían clientes favorecidos, esposas, esclavos de los *Obas* y príncipes poderosos y jefes.[65] Así, Suenu, Basua y Egbe Alasa, tres hombres, y Fajimilola, una mujer, todos llegados a Lagos con Akinsemoyin cuando este regresó del exilio, son recordados como importantes comercializadores de esclavos.[66] También lo era Tinubu, una mujer egbe que se casó con Adele; Kumuyi, el fundador del título de oluwa (idejo) que se casó con una hija de Osilokun y que emigró al pueblo de Iwa, cerca de Badagry y Oshodi, un esclavo nupe que pertenecía primero a Osilokun y luego fue heredado por su hijo Kosoko.[67] La mayoría de quienes se pueden identificar como grandes mercaderes de esclavos estaban cerca del centro del poder político y militar en el reino. Si no obas, eran miembros del linaje real, jefes importantes, esposas, clientes o esclavos de la realeza y de los jefes. Uno de los primeros cónsules británicos, Benjamin Campbell, observó que el comercio de esclavos había sido reservado al "rey, sus jefes, y las personas principales".[68] Los clientes favorecidos y esclavos que acumularon riqueza y poder en la era del comercio de esclavos fueron a veces incorporados al sistema

---

63 John B. Losi. *Op. Cit.* pp. 13-44. J. Buckley Wood. *Historical Notes on Lagos, West Africa.* Lagos: Church Missionary Society. 1933. pp. 26, 33-47. John Houtson. "An Account of Adeely Ex. Caboceer of Lagos". Noviembre 1825. British Library. Add. Mss. 55/11, ff. 15-6, 23-4. John Adams. *Op. Cit.* p. 102. Pierre Verger. *Op. Cit.* 1976. pp. 235-236. Great Britain, House of Lords Sessional Papers, 1852-1853. XXII. pp. 327-372. Slave Trade Correspondence. Aedefuye. *Op. Cit.* pp. 37-43.

64 Houtson. *Op. Cit.*

65 Alhaji A. W. A. Akibayo suministró información sobre el comercio de esclavos por poseedores del título de Asogbon.

66 John B. Losi. *Op. Cit.* p. 14. Folami. *Op. Cit.* pp. 128, 131; N. Mba. "Women in Lagos Political History". En: *History of the Peoples of Lagos State.* p. 244.

67 Oladipo Yemitan. *Madam Tinubu: Merchant and Kingmaker.* Ibadan University Press. 1987. pp. 11-14. Entrevistas con Chief S. B. Ajasa Aluwa y Chief Mobolaji Oshodi, Lagos, 1984-85. John B. Losi. *Op. Cit.* pp. 80-82.

68 FO 84/950, Campbell a Clarendon, 1 junio 1854.

político por medio de permisos para ostentar títulos, usualmente en el grado de Abagdon. Suenu, Basua, Egbe Alassa, Fajimilola, Oshodi y el segundo esposo de Tinubu, Obadina, por ejemplo, todos fundaron títulos hereditarios.[69] A los esclavos que estos comerciantes grandes habían comprado para exportarlos, agregaron otros capturados en guerra o recibidos como regalos y tributos, con lo que acrecentaron así su importancia como comerciantes de esclavos en gran escala.

Los *Obas*, los jefes y la gente cercana a ellos tenían una cantidad de ventajas que facilitaban su desarrollo como grandes traficantes. En la década de 1760 y hasta la de 1770, Akinsemoyin y los comerciantes que retornaron con él a Lagos se beneficiaron de la experiencia previa con el comercio de esclavos y establecieron conexiones comerciales con compradores extranjeros, aprovechando su posición en el centro del comercio hacia el oeste. Akinsemoyin llevó a los comerciantes extranjeros de esclavos a Lagos. Existe sólida evidencia de que, durante los últimos años del comercio, los extranjeros tenían que pagar un precio más alto por los esclavos vendidos por el *Oba* y sus jefes que por los de otros comerciantes. Este sistema de precios diferenciados probablemente había sido introducido algunos años antes. De acuerdo con la práctica en otros lugares de la Costa de los Esclavos, los exportadores probablemente también tuvieron que comprar los esclavos del rey y los de los principales jefes antes de que se les permitiera comercializar con otros. Además de estos beneficios, el *Oba* recibía impuestos y gratificaciones que se les cobraba a los comerciantes extranjeros.[70]

Una discusión completa sobre el impacto del comercio de esclavos sobre la elite política local que lo dominaba, va más allá de los propósitos del presente trabajo. Ya en otro momento he demostrado que la expansión del comercio extranjero aumentó el ingreso de la elite. Con su nueva riqueza, los gobernantes locales invirtieron en armas, canoas y esclavos, que aumentó su poder político, militar y comercial. La expansión del comercio de esclavos

---

69 John B. Losi. *Op. Cit.* pp. 9-10, 14; Folami. *Op. Cit.* pp. 126, 128; 131; y entrevistas con Alhaji A.W.A. Akibayo y Chief Mobolaji Oshodi.

70 Ubiratán Castro de Araujo. "1846, um ano na rota Bahia-Lagos: negocios, negociantes e outros pereceiros". En: *Identifying Enslaved Africans: The 'Nigerian' hinterland and the African Diaspora.* Proceedings of the Social Science and Humanities Research Council of Canada and UNESCO. Summer Institute, York University. 1997. pp. 446-472. Veáse también Robin Law. *Op. Cit.* 1991 a. pp. 206-219.

en Lagos condujo a un crecimiento notable en cuanto al número de esclavos propiedad del *Oba* y ciertos jefes. De ahí en adelante y a diferencia del pasado, la esclavitud se convirtió en un medio idóneo para organizar el apoyo de los trabajadores, militares y políticos. La elite también invirtió en bienes de consumo, muchos de ellos importados, los cuales fueron distribuidos para atraer y retener clientes. Finalmente, el comercio de esclavos pudo haber exacerbado la rivalidad y el conflicto entre diferentes facciones dentro de la elite política, lo que desestabilizó el orden político y lo llevó periódicamente a la guerra civil.[71]

Los traficantes de Lagos vendieron a los extranjeros, en la costa, la mayoría de los cientos de miles de esclavos que pasaron por sus manos. Antes de la abolición de la esclavitud, sociedades o comerciantes individuales afincados en Salvador, Nantes, La Rochelle, Liverpool, Londres y puertos menores, enviaron buques a África Occidental en busca de esclavos. Los buques a veces zarpaban con instrucciones de comerciar solamente en un puerto, en donde los organizadores habían establecido conexiones comerciales o donde creían que el comercio era bueno. A menudo, los que estaban destinados para la bahía de Benín navegaban entre la Costa de Oro y el río Forcados, y se aventuraban ocasionalmente hasta Gabón, pero evitaban por lo general la bahía de Biafra, sitio de una red distinta de comercio de esclavos, dominada por mercaderes de Liverpool.[72] Los capitanes compraban en los puertos conforme iban llegando, y obtenían información sobre el estado del comercio a través de mensajes transmitidos por señales desde la costa o por medio de envíos de canoas a la playa.[73]

---

71 Kristin Mann. "The World the Slave Traders Made: Lagos, c. 1760-1850". En: *Identifying Enslaved Africans: The 'Nigerian' Hinterland and the African Diaspora.* Proceedings of the Social Science and Humanities Research Council of Canada and UNESCO. Summer Institute, York University. 1997. pp. 218-226.

72 Pierre Verger. *Op. Cit.* pp. 179-217. Gaston-Martin. *Nantes au XVIIIe siecle: L'ere des négriers, 1714-1774.* Paris: Karthala. 1993. pp. 27-110. Jean Meyer. "Le commerce negrier nantais 1774-1792". En: *Annales.* Nº 15. 1960. pp. 120-129. Robert Louis Stein. *The French Slave Trade in the Eighteeenth Century: An Old Regime Business.* Madison: University of Wisconsin Press. 1979. pp. 55-94, 151-161. Roger Anstey. *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760-1810.* Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press. 1975. pp. 3-37. Behrendt. *Op. Cit.* David Richardson. "The Final Years, 1770-1807". Vol. 4. En: *Bristol, Africa, and the Eighteenth Century Slave Trade to America.* XIX. Eltis y Richardson. *Op. Cit.* p. 21.

73 Mettas. *Op. Cit.* II. p. 355. Gomer Williams. *History of the Liverpool Privateers and Letters of Marque with an Account of the Liverpool Slave Trade.* New York: Augustus M. Kelley. 1966. p. 693.

Cuando los buques elegían traficar en Lagos, usualmente anclaban fuera de la costa, para evitar cruzar el peligroso arrecife, y enviaban un representante a tierra en una canoa para obtener permiso del *Oba* de comerciar dentro del reino. La apertura del comercio requería realizar unos rituales comerciales elaborados, sobre los cuales los participantes africanos últimamente tenían mayor control que los extranjeros. Estas interacciones crearon una gran ansiedad entre capitanes y miembros de la tripulación, ya nerviosos por las pérdidas, las enfermedades y las rebeliones. Mientras obtenían el permiso para comerciar, los extranjeros compartían licor y tabaco y charlaban con el *Oba*, o, más comunmente, con su representante y otros grandes comerciantes.[74] Al mismo tiempo, los africanos recibían regalos de los capitanes. Las tradiciones recuerdan que los portugueses dieron a Akinsemoyin, quien comenzó las exportaciones directas desde Lagos, tejas para proteger de incendios los techos del palacio.[75] En una explosión de pólvora que destruyó la casa de Adele mientras estuvo en el exilio en Badagry, el antiguo *Oba* perdió "una variedad de regalos, la mayoría muy valiosos, que se le habían hecho [...] por europeos [...] comerciantes de esclavos".[76] A la vuelta del siglo XIX, los capitanes también tenían que pagarle al *Oba* una tasa para comercializar en Lagos.[77] Cuando se cumplían estos preliminares, el *Oba* nombraba a un intérprete e intermediario para facilitar el comercio del barco. Durante esos preámbulos los comerciantes cometían muchos errores, y las violaciones a la etiqueta por parte de los capitanes y de otros oficiales a veces conducían a rechazos del comercio. En los archivos de un buque francés de la década de 1780 se mencionan los "insultos del Rey".[78] Un bahiano se quejó, en 1807, que mientras que Ologun Kuture había dado la "bienvenida a los portugueses con los brazos abiertos", luego de su muerte el príncipe Osilokun había sido duro con ellos y había "rechazado embarques con miles de excusas".[79]

74 Para descripciones de tales rituales en otros sitios de la costa occidental, veáse Anstey. *Op. Cit.* pp. 17-20. Stein. *Op. Cit.* pp. 81-82. Coughtry. *Op. Cit.* pp. 118-125. Marion Johnson. "The Atlantic Slave Trade and the Economy of West Africa". En: *Liverpool, the African Slave Trade and Abolition.* pp. 19-23.
75 John B. Losi. *Op. Cit.* pp. 13-14.
76 John Lander. *Op. Cit.* I: p. 51.
77 ABP, 143, f. 109, citado en Verger. *Op. Cit.* p. 235. Araujo. *Op. Cit.* p. 457.
78 Mettas. *Op. Cit.* II. p. 376.
79 ABP, 143, f. 109, citado en Verger. *Op. Cit.* p. 235.

Los comerciantes de esclavos contrataban en la Costa de Oro grandes canoas capaces de navegar en el mar, y empleaban de doce a veintiún remeros antes de tomar rumbo al este, siguiendo la bahía de Benín. Los buques usaban esas canoas, que Adams describió como indispensables para transportar las importaciones del buque a la costa. "El oleaje, en esta línea de la costa, era muy fuerte, y los nativos nunca la pasaban [...]".[80] Robert Campbell, quien visitó Lagos en 1859, dejó una buena descripción del método de transbordo, que no había cambiado desde la era del comercio de esclavos:

> Había doce hombres remando, con otros dos, uno en el timón y otro en la proa, que vigilaban la proximidad de cada ola y dirigían de acuerdo a eso. Cuando estaban cerca de la playa, el último de ellos, que era el jefe, con mucha ceremonia derramaba unas gotas de ron en el agua, y bastante más por su garganta, después de lo cual vehementemente arengaba, primero me parece que al demonio del agua, a quien le ofrecía el ron, y luego a su tripulación, halagándolos por su trabajo. Había otro nativo en la playa, quien daba direcciones de alguna especie a los timoneles por medio de gesticulaciones extrañas [...]. Era necesario observar cuidadosamente las regulares y sucesivas alzas y caídas de las olas, para prevenir que no rompieran por encima de la canoa. A pocas yardas de la playa paraban, "echando atrás" y viendo intensamente a su líder, y luego, a una señal de este, se impulsaban vigorosamente en la cúspide de una ola. Tan pronto como la canoa tocaba fondo, simultáneamente se lanzaban al agua, y, tomando su frágil embarcación, en un instante la alzaban para sacarla hacia la playa.[81]

Frecuentemente el agua dañaba los productos importados, durante este corto pero turbulento viaje.

Tiendas de campaña y ranchos eran levantados en la playa, en donde oficiales de los buques recibían bienes, que luego adelanta-

---

80 John Adams. *Op. Cit.* p. 239. Veáse también Dalzel. *Op. Cit.* p. 195. Lander. *Op. Cit.* 1830. I: 24-3.

81 Robert Campbell. "A Pilgimage to my Motherland". En: M. R. Delany y Robert Campbell. *Search for a Place: Black Separatism and Africa, 1860.* Ann Arbor: University of Michigan Press. 1969. p. 160.

ban a los comerciantes africanos por la compra de esclavos o para pagar por los que ya estaban ahí. Para estos propósitos, los británicos usaban un punto situado un poco al oriente de la boca de la laguna, reconocido por lo que llamaban el árbol de "mono." Los franceses preferían una extensión de playa ubicada como a cinco millas hacia el occidente.[82] En cualquier lugar de la playa, las importaciones debían ser llevadas por los africanos que las recibían a lo largo de la ribera, para luego cargarlas en un segundo grupo de canoas, donde eran transportadas a lo largo de la laguna hacia la ciudad de Lagos.

Cuando el comercio empezó, los vendedores africanos llevaban esclavos a la playa en cantidades diferentes, de acuerdo con su disponibilidad. A menudo, los comerciantes africanos podían ofrecer solamente uno o dos a la vez. Los compradores, que comúnmente conocían muy bien las preferencias del mercado americano, examinaban cuidadosamente a los esclavos, seleccionaban a los que se veían saludables y vendibles y rechazaban a los demás. En esta compra los capitanes debían negociar, tanto el precio de los esclavos como los bienes con que se pagarían. Con todo, el comercio de esclavos a finales del siglo XVIII era un negocio lento. Los buques británicos comúnmente pasaban tres o más meses anclados cerca de la costa, o navegando a lo largo de ella, haciendo acopio de su carga.[83] Ocho de los doce buques franceses que llegaron a Lagos entre 1760 y 1790 permanecieron anclados entre dos y cuatro meses, y tres de ellos permanecieron seis meses o más.[84] El lento caminar de los negocios multiplicaba la ansiedad de los capitanes y de los tripulantes, quienes se mostraban impacientes y de mal carácter. El tiempo era esencial para ellos.[85] David Richardson ha demostrado que las ganancias de los comerciantes de esclavos de Bristol, dependían de su habilidad para comprar un cargamento completo de esclavos y entregar el cincuenta por ciento de estos con vida en América.[86] Cuanto más tiempo permanecían en

82 Adams. *Op. Cit.* pp. 99, 239. Bold. *Op. Cit.* p. 67.
83 Klein y Engerman. *Op. Cit.* p. 116. Anstey. *Op. Cit.* p. 24.
84 Mettas. *Op. Cit.* Sobre la duración del comercio francés en el siglo XVIII, ver Gaston-Martin. *Op. Cit.* pp. 86-87. Klein. *Op. Cit.* p. 192. Sobre la tendencia del sistema de negociación a prolongar el comercio, ver Stein. *Op. Cit.* pp. 82-86.
85 Coughtry. *Op. Cit.* pp. 103-142, resalta este punto muy efectivamente en cuanto al comercio norteamericano en la Costa de Oro.
86 Richardson. *Op. Cit.* 1991. p. xvii.

la costa, más aumentaba el riesgo de enfermedades, de rebelión y de muerte entre la tripulación y los esclavos. Durante sus incursiones a Lagos, los capitanes compraban en el lugar cantidades limitadas de productos para alimentar a los tripulantes y a los esclavos, aunque la mayoría de los buques iban más hacia el sur, a Príncipe o Sao Tomé, a comprar provisiones para cruzar el Atlántico.[87]

Desde la década de 1760, unos pocos europeos, brasileños y euroafricanos de la parte más occidental de la costa abrieron pequeñas bodegas en Lagos, en donde hacían negocios propios o servían como agentes de otros comerciantes. Entre estos primeros residentes extranjeros estuvo Joao d´Oliveira, el esclavo liberado de Bahía que se jactó de haber abierto el comercio de esclavos en Lagos.

Es probable que mientras comercializaba para sí mismo, también haya servido de agente para otros. Un documento oficial brasileño lo describía como "el más grande protector portugués, ayudándoles a realizar rápidas negociaciones comerciales, con las personas o a protegerlos del sufrimiento del deterioro y las pérdidas que sufre el tabaco en estos climas [...]".[88] Entre los europeos o euroafricanos estaban John Clemison, un inglés que trabajaba para Richard Miles, el gobernador del castillo de la Costa del Cabo; también un hombre no identificado que trabajaba para Richard Brew; además un mercader irlandés establecido en la Costa de Oro; y otra persona no identificada que representaba a John Dawson, uno de los principales comerciantes de esclavos de Liverpool.[89] Estos extranjeros traían consigo esclavos, remeros y ocasionalmente artesanos, y también compraban esclavos en el lugar para su propio uso. Empleaban esta mano de obra para construir residencias rudimentarias y bodegas conocidas como "barracas" en el área de Lagos, o a lo largo de la costa frente al Atlántico. La empleaban también para llevar carga y para guardar y aprovisionar a los esclavos que esperaban para ser exportados. Cuando era

87 Stein. *Op. Cit.* p. 95, Mettas. *Op. Cit.*
88 AHU, doc. da Bahía 8246, citado en Verger. *Op. Cit.* p. 477.
89 "Report on the Trade to Africa and Settlements there (1776)". Board of Trade Papers, British Library, Add. Mss. 14034, Part II, f. 182; Public Record Office, Kew, Treasury Papers (T) 70/1534, Clemison to Miles, 27 enero, 1777; Law. *Op. Cit.* 1983. p. 345; Stephen Behrendt. "The British Slave Trade, 1785-1807: Volume, Profitability, and Mortality". Ph.D. Diss., University of Wisconsin. 1993. pp. 116, 293. Sobre la carrera de Richard Brew, veáse Margaret Priestly. *West African Trade and Coast Society: A Family Study.* London: Oxford University Press. 1969.

posible, los extranjeros invertían en pequeñas embarcaciones, con el fin de facilitar la comunicación y el movimiento de bienes y de esclavos entre Lagos y otros puntos ubicados al oriente y al occidente.[90] Pero, a diferencia de Senegambia y el África centro-occidental, en donde los comerciantes extranjeros penetraban hasta el interior, los de Lagos normalmente no visitaban los mercados de tierra firme.[91] En Lagos compraban esclavos, telas y marfil, y ofrecían estos bienes a los buques que llegaban de Bahía, Europa y la Costa de Oro, a la vez que recibían de estos las nuevas importaciones necesarias para mantenerse en el negocio. La mayor parte del comercio entre los extranjeros residentes y los lagosianos parece haber tenido lugar en la playa o en la casa de alguna de las partes involucradas. He encontrado pocas descripciones de ventas de esclavos realizadas en el pueblo antes de la abolición de la esclavitud, pero para después de ella, Joseph Wright reportó que fue llevado a la residencia de un portugués y examinado cuidadosamente, y que tuvo que esperar mientras el comprador y el vendedor llegaban a un acuerdo.[92] Samuel Crowther dio a entender que él también fue comprado en la casa de su amo africano.[93]

Después de que los capitanes tomaban posesión de los esclavos estos eran marcados por sus dueños con hierro candente.[94] Poco después se los cargaba en canoas para llevarlos a los buques que esperaban en la bahía. Remeros que estaban detrás de las canoas las empujaban al agua, sobre la cresta de una ola, luego se subían y remaban furiosamente para llegar más allá del peligro de donde rompían las olas, antes de que llegara la siguiente. Si los relatos de los europeos son creíbles, los tiburones hacían que un viaje de por sí peligroso se convirtiera en verdaderamente aterrador. No hay manera de saber cuántos esclavos murieron cuando se volcaban las canoas, pero algunos ciertamente sufrieron esa desventura.[95]

---

90 T 70/1543, Clemison a Miles, 27 enero 1777.
91 Curtin. *Op. Cit.* 1975. pp. 105-112, 173-176. Miller. *Op. Cit.* pp. 173-283.
92 "Narrative of Joseph Wright". p. 329.
93 "The Narrative of Samuel Ajayi Crowther". p. 310.
94 T 70/1534, Clemison a Miles, 27 enero 1777; Mettas. *Op. Cit.* I: p. 817. Great Britain. House of Commons Sessional Papers (PP). 1845. XLIX. 1, Class A. Correspondence with the British Commissioners Relating to the Slave Trade. pp. 33-38.
95 William Smith. *Op. Cit.* pp. 238-239. "Narrative of Joseph Wright". p. 331.

Una vez a bordo, los africanos esclavizados eran encerrados bajo cubierta casi todo el tiempo en que el buque permanecía anclado, porque los mercaderes creían que la amenaza de que los cautivos se rebelaran y escaparan eran mayores en la costa que en cualquier otro momento del *middle passage*.[96] Las condiciones en los buques esclavos eran, por supuesto, atroces –estrujados, sobrepoblados, oscuros, mal olientes e insalubres–. Los esclavos solo recibían el alimento y el agua necesarios para mantenerse vivos.[97] Además, cuanto más permanecía el buque en la costa, mayor era el peligro de enfermedades y muerte. En 1780, un capitán francés notó un principio de viruela mientras estaba anclado fuera de Lagos. También se propagaron otras enfermedades como disentería y fiebre amarilla. A finales del siglo[98] entre uno de cada siete y uno de cada veinte morían en el camino antes de llegar a sus destinos en América.[99] Un observador de principios del siglo XVIII suponía que los tiburones que rodeaban los buques en Ouidah eran atraídos por los cadáveres que eran tirados al océano.[100]

La abolición de la esclavitud alteró la organización del comercio exterior de esclavos de Lagos.[101] Entre 1811 y 1820, el número de buques que visitaba la ciudad disminuyó temporalmente, como sucedió con la población de extranjeros residentes ahí. Una breve depresión en el comercio de esclavos ocurrió al norte de la línea del ecuador, con lo que bajó el precio de los esclavos en la costa occidental africana, de 23 a 25 libras esterlinas entre 1798 y 1807, hasta un mínimo de 7,7 libras entre 1815 y 1820.[102] Los comerciantes británicos desaparecieron virtualmente después de 1814, como lo habían hecho los franceses una década antes, desde entonces, el tráfico se realizó casi enteramente entre América e Iberia.[103] En

---

96 Gaston-Martin. *Op. Cit.* pp. 104-105, 110-111.
97 Klein. *Op. Cit.* pp. 194, 200-201. Stein. *Op. Cit.* pp. 97-106. Coughtry. *Op. Cit.* Miller. *Op. Cit.* pp. 336-354, 405-437.
98 Mettas. *Op. Cit.* II. p. 382.
99 Además de los artículos de Klein y Engerman y Miller citados en la nota 55 anterior, veáse Raymond L. Cohn, "Deaths of Slaves in the Middle Passage". En: *Journal of Economic History*. Nº 45. 1985. p. 689; y Behrendt. *Op. Cit.* pp.169-173.
100 Smith. *Op. Cit.* p. 239.
101 La siguiente discusión sobre la organización del comercio ilícito de esclavos se fundamenta fuertemente en Eltis. *Op. Cit.* pp. 47-59 y 145-162.
102 Lovejoy y Richardson. "The Initial 'Crisis of Adaptation'" *Op. Cit.* pp. 32-33, 36.
103 Hasta la aprobación de una ley, en 1814, que hizo de la participación en el comercio de esclavos un acto de piratería, algunos buques ingleses habían evitado la abolición llevando documentos fraudulentos y navegando bajo banderas portuguesas y españolas. Eltis. *Economy Growth. Op. Cit.* pp. 53-54.

1820, bahianos y portugueses, residentes en el nordeste de Brasil, dirigieron la mayor parte del comercio en expansión y violentaron las convenciones con los británicos en contra del comercio al norte de la línea del ecuador, utilizando para ello documentos falsos o pasaportes dobles.[104] Pero comerciantes españoles y portugueses radicados en La Habana también comenzaron a aparecer, y se hicieron más importantes en los años 1830 y 1840.[105]

David Eltis demostró que la característica del comercio de esclavos bahiano y español después de la abolición de la esclavitud fue la concentración, la cual él atribuye al mayor riesgo y a la más alta demanda de capital por esclavo, derivados del comercio ilegal. En Bahía, tres grandes mercaderes predominaron en la década de 1820 –Antonio Pedroza de Albuquerque, José de Cerqueira Lima y Joaquím José de Oliveira–. Los dos primeros continuaron hasta la década siguiente y a ellos se les unieron Joaquim Pereira Marinho y José Alves de Cruz Rois y su hijo Joaquim, quien continuó hasta dominar el comercio de esclavos en Bahía en la década de 1840.[106] Todavía mayor concentración existía en La Habana, en donde casi la mitad de los viajes conocidos de esclavos entre 1821 y 1843 "puede atribuirse a unas empresas que surgieron de la original, establecida por Don Pedro de Martínez, de Cádiz".[107]

En Lagos también existió una concentración similar durante la década de 1820. Ahí seis de los diecisiete barcos para los cuales

---

104 Para una discusión más amplia sobre estos subterfugios, veáse Verger. *Op. Cit.* pp. 355-368, 388.

105 He encontrado datos en los Registros de la Court of High Commission en Sierra Leona o en correspondencia anti-esclava británica en Lagos sobre veinticuatro de los cuarenta y un viajes que cargaron esclavos en Lagos entre 1821 y 1830. Diecisiete de estos eran brasileños (mayormente de Bahía, pero uno era de Río), cuatro eran portugueses y tres españoles de La Habana. La nacionalidad de los viajes era más difícil de determinar para la década de 1830, pero si la residencia del propietario de los buques es tomada como sustituta, tengo información sobre veintitrés de los cuarenta y un viajes de buques esclavos en Lagos durante la década. Once de los dueños residían en La Habana, ocho en Bahía, dos en Portugal y dos en Ouidah.

106 Eltis. *Op. Cit.* pp. 148-151. Para información adicional sobre estos mercaderes, veáse Verger. *Op. Cit.* pp. 396-403, y otras referencias en el tomo. Gervase Clarence-Smith. *The Third Portuguese Empire, 1825-1975: A Study in Economic Imperialism.* Manchester: Manchester University Press. 1985. pp. 53-54 discute a Marinho y Mary Karach. "The Brazilian Slavers and the Illegal Slave Trade, 1836-1851". Tesis de Maestría, University of Wisconsin. 1967. pp. 10-37, lo discute a él y a de Albuquerque. Eltis ha mostrado que estos grandes mercaderes de esclavos a veces se financiaban por medio de la venta de acciones en sus viajes.

se puede determinar el propietario, pertenecían a de Albuquerque, de Oliveira, Lima y da Cruz Ríos. La concentración es aún más pronunciada en el caso de Manoel Francisco Moreira, quien poseía dos embarcaciones que hicieron por lo menos siete viajes a África entre 1818 y 1824; y el de Vicente Pouloe e Silva, que hizo trece viajes a la bahía de Benín, como capitán de barco, entre 1809 y 1818, antes de convertirse en propietario y enviar treinta y ocho buques a la costa entre 1820 y 1827.[108] No obstante, en 1820 aún existía en Lagos el tráfico de esclavos realizado por personas de menos medios, tales como Joao de Costa, propietario de pocos buques, y las cuatro "señoras" que consignaban "pequeñas aventuras" al capitán del *Bon Fim* y "detallaban las cualidades" que querían en sus esclavos.[109]

Una mayor diversidad caracterizaba el comercio extranjero de esclavos en Lagos durante la década de 1830. Los grandes mercaderes de Bahía continuaban involucrados, y Joao da Costa entró en sociedad con Manoel Joaquim d'Almeida, que expandió sus operaciones en la ciudad. Pero muchas de las personas cuyos nombres aparecen en los registros de propietarios de buques, de bienes comerciales y de esclavos, eran desconocidas. En su mayoría, los viajes a La Habana no parecen haber sido organizados por el grupo empresarial de Pedro Martínez, sino por pequeños comerciantes portugueses y españoles, como Joaquim José Pereira d'Abreo, Don Claudio Alvarez, Don José Cano y Caray, Don Juan Esteres, Juan Pinto y José Moreira Pinto.[110] Durante la década de 1830, además, el famoso mercader de esclavos F. F. da Souza, establecido en Ouidah, tenía intereses en al menos cuatro viajes que cargaron esclavos en Lagos.

Existía en Lagos, lo mismo que en otros sitios de la costa africana, un alto grado de especialización regional relacionada con el comercio ilícito de esclavos. Viajes que salián de Bahía usualmente retornaban con cargas de esclavos, y quienes partían de La Habana regularmente volvían ahí. Sin embargo, en las décadas de 1830 y 1840, se dio el comercio cruzado. En 1837, la firma de Bahía de d'Almeida y Costa compró, en Lagos, 448 esclavos, los cuales fue-

107 Eltis. *Op. Cit.* p. 148.

108 Información sobre M. J. Moreira y V. P. Silva está diseminada a través de Verger. *Op. Cit.* pp. 360-421.

109 Verger. *Op. Cit.* pp. 381, 388; PP 1826. XXIX. 299, Class A. Correspondence with the British Commissioners... Relating to the Slave Trade.

110 Eltis. *Op. Cit.* p. 153, brevemente discute algunas de las actividades de d'Abreo.

ron enviados a La Habana a un tal Manorra.[111] El siguiente año, una firma de La Habana planeó la compra de esclavos en Lagos para que fueran entregados en Bahía.[112] No eran desconocidas las sociedades entre empresas establecidas. A fines de la década de 1830, por ejemplo, un buque español, el *General Ricafort,* salió de La Habana hacia Bahía, comandado por Carlos Martínez, quien había sido ciudadano norteamericano y residía entonces en La Habana como ciudadano español. Llevaba mosquetones y "bienes en bulto", que fueron descargados en Bahía y reemplazados por ron y tabaco propiedad del capitán J. Y. de Irigoyen, también de La Habana, y de Joaquim d'Almeida, anteriormente esclavo de M. J. d'Almeida. Desde Bahía el barco salió hacia la Costa de Oro, en donde cargó dos canoas y diecinueve remeros contratados y se dirigió a Lagos para recoger esclavos y retornar a La Habana.[113]

El esfuerzo por terminar con el comercio de esclavos hizo que aumentara el número y que creciera la importancia de los agentes extranjeros residentes en Lagos. En 1817 y 1818, Gran Bretaña firmó tratados con Portugal, España, y Holanda en contra del comercio de esclavos. Asimismo autorizó a la Marina Real a parar y registrar buques que portaran esas banderas, y a capturar a los que tenían esclavos a bordo para que fueran enviados junto con sus cargamentos ante las Cortes de la Comisión Mixta, creadas para ese propósito en Freetown, Sierra Leona y otros lugares.[114] Aunque esas medidas tuvieron efectos muy limitados, hicieron que los buques de cautivos permanecieran el menor tiempo posible anclados en la costa africana, con los esclavos a bordo. En adelante, las grandes firmas que comercializaban con

---

111 PP 1840. XLVI, 9. Class A. Correspondence with the British Commissioners .... Relating to the Slave Trade, pp. 42-45.

112 PP 1840., XLVI. 9. Class A. Correspondence with the British Commissioners .... Relating to the Slave Trade, pp. 42-45.

113 PP 1837-1838. L. 1, Class A. Correspondence with the British Commissioners .... Relating to the Slave Trade, pp. 34-45.

114 Leslie Bethel. "The Mixed Commissions for the Suppression of the Transatlantic Slave Trade in the Nineteenth Century". En: *Journal of African History.* Nº 7. 1966. pp. 79-80. En cuanto a la campaña naval y diplomática en contra del comercio de esclavos, veáse Eltis. *Op. Cit.* pp. 85-88. W.E.F. Ward. *The Royal Navy and the Slavers: The Suppression of the Atlantic Slave Trade.* London: George Allen and Unwiin. 1969. Christopher Lloyd. *The Navy and the Slave Trade: the Suppression of the African Slave Trade in the Nineteenth Century.* London: Longmans, Green. 1949. Leslie Bethel. *The Abolition of the Brazilian Slave Trade: Britain, Brazil and the Slave Trade Question, 1807-1869.* Cambridge: Cambridge University Press. 1970.

esclavos en Bahía y La Habana comenzaron a enviar agentes a vivir en Lagos, o a formar sociedad con mercaderes extranjeros ya establecidos en el lugar, para que asumieran las responsabilidades de conseguir, reunir y resguardar a los africanos esclavizados. Esos agentes también hacían los arreglos en tierra para que el embarque de la carga fuera lo más rápido posible.[115] Entre 1826 y 1842, Gran Bretaña firmó con Brasil, España y Portugal las *Equipment Acts*, que les daban poderes a los navíos de la Marina Real para arrestar los buques que llevaran a bordo cubiertas, grilletes, barriles de agua y otros implementos necesarios para transportar esclavos, con lo que aumentó la presión para que estos fueran cargados rápidamente. Como consecuencia, un número de firmas enviaban en viajes separados las importaciones, los alimentos y el equipo a sus agentes afincados en la costa, para que fueran cargados con los esclavos cuando llegaran los buques que llevarían la carga humana ilícita a América.[116] Durante la década de 1830, al menos veintidós brasileños, portugueses y españoles vivían en Lagos manejando ese tipo de actividades relacionadas con el comercio de esclavos. Algunos de ellos eran pequeños comerciantes independientes, pero los más poderosos representaban a una o más firmas extranjeras y también embarcaban esclavos propios. Los mercaderes africanos vendían la mayoría de sus esclavos a esos agentes radicados en la costa africana, en vez de vendérselos a los capitanes de navíos. Muchos de esos nuevos comerciantes extranjeros preferían permanecer en Lagos por poco tiempo, pero algunos prolongaron su estancia. El tamaño y la complejidad de sus almacenes eran mayores que cualquier otro que hubiera existido anteriormente en la ciudad. Y también sus relaciones con la población local.

A pesar de la consolidación que estaba ocurriendo en América con el tráfico de esclavos, los cambios en los procesos de embarque a partir de la década de 1830 crearon nuevas oportunidades comerciales para los agentes residentes, así como para los comerciantes extranjeros independientes y para los grandes comerciantes africa-

---

115 Eltis. *Op. Cit.* pp. 154-155.

116 Verger. *Op. Cit.* pp. 374-376. Para una buena descripción de la organización de un viaje de esclavos durante este período, veáse PP 1845. XLIX.1, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade. pp. 33-38.

nos en la costa, tanto como para los operadores en pequeña escala en Bahía y en La Habana. Para disminuir el riesgo de pérdida por la captura, de los barcos que llevaban esclavos, los grandes comerciantes en América comenzaron a instruir a sus agentes en Lagos y en otros puntos para que embarcaran sus cargas de esclavos en varios viajes, en vez de hacerlo en un solo barco. Esto dejó espacio en los buques para cargar bienes o esclavos fletados por otros. Los comerciantes mismos, en el puerto de origen, deseaban repartir el riesgo, tanto en el puerto de embarque como en el buque mismo o en la costa africana.[117] Así, el buque *Nostra Senhora da Guia* partió de Lagos en 1830 con 203 esclavos pertenecientes a su propietario, J. J. de Oliveira, y 107 pertenecientes a "diferentes personas en Bahía," y el *Primeira Rosalia*, propiedad de Manoel Francisco Moreira, partió pocos días después con 119 esclavos suyos y 162 pertenecientes al capitán y a otras personas que trabajaban en el buque.[118] La goleta *Fumega* fue capturada en 1839 con un cargamento fletado por José de Cerqueira Lima y diez comerciantes menores.[119] Alrededor de 1840, el buque *Santa Ana*, capturado en las afueras de Lagos, llevaba esclavos embarcados por más de treinta comerciantes.[120] Los pequeños comerciantes eran personas como Francisco Pontes Pereira, Justino de Gouveia y José Barbosa Nunez, comerciantes itinerantes que regularmente viajaban de ida y vuelta a través del Atlántico en compañía de pequeñas cantidades de bienes y esclavos.[121]

Breves biografías de dos de los agentes extranjeros que vivieron en Lagos durante ese período del comercio ilegal brindan más información en cuanto a la organización del comercio externo de esclavos, así como en cuanto a la naturaleza de los almacenes de los agentes establecidos en la costa. Nacido en Pernambuco en 1791, Manoel Joaquim d'Almeida llegó a ser capitán de buque e hizo al menos once viajes con esclavos a la bahía de Benín,

---

117 Eltis. *Op. Cit.* pp. 154-155.
118 PP 1831. XIX. 321, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade. pp. 62-64.
119 PP 1841. XXX. 1, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade. pp. 240-243.
120 PP 1845. XLIX. 1, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade. pp. 37-38.
121 PP 1839. XLVIII. 1, Class A. Correspondence with the British Commissioners... Relating to the Slave Trade. pp. 13-15; PP 1841. XXX.1, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade, 244-248. Veáse también Eltis. *Op. Cit.* p. 151.

entre 1814 y 1826.[122] En 1824, había construido un almacén en Lagos y posteriormente dividió su tiempo entre esa ciudad y Bahía. A principios de la década de 1830 sirvió como agente de J. J. de Oliveira en Lagos,[123] pero ya en 1837 estaba de regreso en Bahía, en sociedad con Joao da Costa, organizando embarques de esclavos a La Habana y a Brasil.[124]

Durante la década de 1830, la firma envió al menos tres expediciones a Lagos, en busca de esclavos. M. J. d'Almeida retornó a Lagos en 1839, esperando grandes envíos de J. de Cerqueira Lima, así como de su propia firma.[125] Sin duda, d'Almeida realizó negocios con Kosoko en Lagos, así como con otros grandes comerciantes africanos, puesto que a finales de la década de 1840 sirvió como uno de los agentes comisionistas del *Oba* en Brasil.[126]

Poco se sabe, desafortunadamente, de los detalles más personales de la vida de ese hombre. Compró por lo menos dos esclavos en Bahía –Joaquim y Antonio–, quienes llevaron el apellido d'Almeida. En 1840, una mujer llamada María de Santa Anna le escribía quejándose de su larga ausencia de la costa. Probablemente había establecido una relación doméstica, íntima y comercial con ella.[127] El esclavo Joaquim d'Almeida, un mahi de nacimiento, más tarde adquirió su libertad y viajó entre Bahía y Benín "haciendo dinero del tráfico de esclavos".[128] Posteriormente, Joaquim se estableció en Agoué, comerciando por su cuenta y como agente de otros, incluido su antiguo patrón.[129] M. J. d'Almeida murió en Bahía en 1854, después de nombrar a un capitán de barco mulato como albacea de su patrimonio y guardián de sus cinco hijos menores.[130]

---

122 Verger. *Op. Cit.* pp. 393, 403-404.
123 PP 1831. XIX. 321, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade, pp. 62-63.
124 PP 1837-1838. L. 1, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade. pp. 59-61.
125 PP 1841. XXX. 1, Class A. Correspondence with the British Commissioners Relating to the Slave Trade. pp. 240-243.
126 House of Lords Sessional Papers. 1852-1853. XXII, d'Almeida a Kosoko, 17 de abril de 1848 y 16 de julio de 1848.
127 Verger. *Op. Cit.* p. 404.
128 Verger. *Op. Cit.* p. 418.
129 PP 1842. XLII. 1, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade, 115-118. Veáse también Jerry Michael Turner, "Les Brasiliens – The Impact of Former Brazilian Slaves upon Dahomey". Ph.D. diss., Boston University, 1975. pp. 103, 135.
130 APB sec. judic maco 7174, Nº 46. Citado en Verger. *Op. Cit.* p. 425.

José Joaquim de Britto Lima también comenzó su relación con Lagos como capitán en un buque de esclavos.[131] Poco se sabe de su carrera inicial, pero por 1839 se había establecido permanentemente en Lagos y se dice que estaba fuertemente involucrado en el comercio de esclavos.[132] Durante la década de 1840, Lima construyó una casa frente al mar en el sudoeste de la isla, no muy lejos de la que habitaba entonces Oshodi Tapa, el principal jefe guerrero del *Oba* Kosoko. También ayudó a construir grandes barracas capaces de albergar a varios miles de esclavos al otro lado del río, en "la punta oriental", anteriormente ocupada por los británicos.[133] Cerca de las barracas había una "villa nativa", posiblemente involucrada en el aprovisionamiento, la cual era habitada por algunos esclavos y remeros propiedad de Lima y de otros comerciantes extranjeros. Lima poseía las canoas suficientes como para trasladar rápidamente a varios cientos de esclavos de la costa a los buques o a lo largo de la laguna hacia puntos de embarque escondidos, para evitar encontrarse con los cruceros británicos. Hacia 1851 se había convertido en uno de los "tres mayores comerciantes de esclavos" de la ciudad.[134]

Cuando en ese año los británicos atacaron a Lagos, Lima usó su arsenal para ayudar a Kosoko en su defensa; y, cuando este fue derrotado, lo siguió al exilio en Epe. Lima continuó embarcando esclavos desde Lamoé, cinco millas al este de Palma, y usó sus canoas, armas, esclavos domésticos y otros recursos para molestar a los enemigos de Kosoko.[135] Al momento de su muerte por disentería en Epe, en 1854, este comerciante poseía varios cientos de esclavos.[136] El *Oba* Kosoko lo enterró con "un gran despliegue de honores militares nativos".[137]

Mientras que los comerciantes extranjeros exportaban a la mayoría de los esclavos que se embarcaban desde Lagos, desde la

131 PP 1826. XXIX. 299, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade. 31-32.
132 PP 1841. XXX. 1, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade. pp. 17-21.
133 FO 84/976, Campbell to Gollmar, 22 October 1855; PP 1852. LIV. 221, Papers Relative to the Reduction of Lagos, Wilmot to Bruce, 1 December 1851.
134 PP 1852. LIV. 221, Papers Relative to the Reduction of Lagos, Wilmot to Bruce, 1 December 1851.
135 FO 84/950, Campbell to Clarendon, 27 March 1854; FO 84/1002, Campbell to Clarendon, 16 August 1856.
136 FO 84/1002, Campbell to Clarendon, 16 August 1856.
137 FO 84/950, Campbell to Clarendon, 1 December 1854.

década de 1840 y posiblemente desde antes, los grandes mercaderes de Lagos también embarcaban unos pocos esclavos, bajo su propio riesgo, consignados a agentes en Bahía. Los cambios en la organización de los embarques desde la década de 1830 pueden haber aumentado las oportunidades, para los comerciantes africanos, de exportar sus esclavos directamente a Brasil. Los agentes de consignación vendían los esclavos y, luego de deducir sus gastos y una comisión normal del cinco por ciento, enviaban a los comerciantes africanos la ganancia o se la acreditaban. El buque *Santa Anna*, capturado en 1844, llevaba a cuatro esclavos cargados por Kosoko, todos consignados a J. A. da Cruz Rois, además de dos esclavos consignados por Oshodi Tapa a J. P. Marinho.[138] Correspondencia decomisada en el palacio del *Oba* cuando los británicos bombardearon Lagos muestra que, entre 1848 y 1850, Kosoko envió más de 221 esclavos a M. J. d'Almeida, Domingos Gomes Dello, Gantois y Marback, Francisco José Gadinho y Joaquim Lopes Pereira para que fueran vendidos en Brasil.[139] Los precios variaban desde un máximo de 450$000 reis, el cual presumiblemente correspondía a un hombre joven y con buena salud, hasta un mínimo de 100$000 reis, para uno viejo y sin un pie. Después de deducir gastos y comisiones, los esclavos dejaban un ingreso estimado en 37,170$000 reis. La ganancia promedio estimada por esclavo iba desde un mínimo de 125$633 reis, en 1848, hasta un máximo de 189$189, en 1849. La correspondencia también revela que un mercader africano mencionado como "Acheron" (posiblemente Asogbon) embarcó a seis esclavos para F. J. Godinho, en 1850, y uno a J. P. Marinho. Akinsemoyin, Ologun Kuture y Osolikun enviaron emisarios a Bahía mucho antes que Kosoko, y es posible que ellos también exportaron esclavos directamente a Brasil.[140]

Cuando los mercaderes africanos embarcaban a los esclavos, en vez de venderlos en el lugar, asumían los riesgos de muerte,

---

138 PP 1845. XLIX. 1, Class A. Correspondence to the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade. pp. 60-61.

139 Todavía no he podido localizar los originales de esta correspondencia, aunque he seguido las cartas desde Lagos a Londres y Brasil. Cuarenta y ocho de las cartas fueron traducidas e imprimidas en la House of Lords Sessional Papers, 1852-1853. XXII. pp. 326-366. Ocho cartas adicionales fueron enviadas por el Consul Beecroft a Lord Palmerston y pueden encontrarse en FO 84/886.

140 Robin Law y Kristin Mann. "West Africa in the Atlantic Community: The Case of the Slave Coast". En: *William and Mary Quarterly*. 3rd. Series, Vol. LVI. April 1999. pp. 320-321.

enfermedades y rebelión, que podían ocurrir durante la travesía del Atlántico. Los precios en Bahía fluctuaban de acuerdo con las condiciones locales, de manera que los comerciantes establecidos en Lagos no sabían de antemano con precisión lo que los embarques podrían producir. Más allá de estas desventajas, los esclavos eran comúnmente vendidos en América a crédito, de seis a nueve meses, suministrado por el exportador. El embarque directo de esclavos a Bahía amarraba el capital de los mercaderes africanos mucho más que las ventas locales. La correspondencia de Kosoko muestra que si el comerciante quería disponer del ingreso de la venta de esclavos en Brasil antes de que esta se realizara, tenía que pagar a los agentes un cierto porcentaje por medio de descuentos.[141] Las muchas desventajas de la exportación directa lleva a preguntarse por qué los mercaderes africanos la hacían, en vez de obtener una ganancia más rápida y segura en las ventas locales.

La hipótesis más obvia es que, por medio de la venta de esclavos en Brasil, los mercaderes africanos podían eliminar a los intermediarios y retener la plusvalía que adquirían los esclavos, entre el precio de venta en la costa oeste y el precio de Brasil. Esto, por supuesto, aumentaba su potencial de ganancias. La correspondencia de Kosoko sobre el comercio de esclavos sugiere una razón adicional. Este quería utilizar la ganancia obtenida con la venta directa en Bahía para comprar bienes y servicios disponibles ahí. Kosoko enviaba esclavos a comisionistas en Bahía para pagar por mercancías como tintes, tejas, un compás de plata, cuchillos con mangos de plata, cuatro campanas que había encargado especialmente, la reparación de algunos mosquetones y la construcción de una pequeña embarcación. También, usó el ingreso de la venta de esclavos para ayudar a tres esclavos del palacio que había enviado a Bahía para que recibieran educación. Detrás de la decisión de Kosoko de exportar los esclavos por su propio riesgo, en vez de venderlos a los extranjeros en la costa, se encontraba un interés consumista.

Es conveniente concluir esta discusión de los cambios en el comercio extranjero de esclavos en Lagos con alguna mención sobre

141 House of Lords Sessional Papers, XXII.1852-1853, Bello to Kosoko, 27 December 1849; Bello to Kosoko, 29 May 1850; Bello to Kosoko, 16 June 1850; Bello to Kosoko, 21 November 1850, pp. 342-343, 356-357, 365-366.

el impacto que la abolición produjo en los cautivos que esperaban para ser exportados. La mayoría de los esclavos que pasaban por la ciudad eran propiedad de comerciantes africanos hasta poco antes de ser embarcados en los buques. Era común que los más poderosos mercaderes africanos mantuvieran a un gran número retenido en masa, en áreas cercadas, hasta que los buques llegaban para comprarlos, como también que adquirieran esclavos en menores cantidades, en los mercados situados a orillas de las lagunas, una vez que los buques anclaban en las afueras de la costa para comercializar. Mientras los esclavos esperaban la venta y la embarcación, muchos de ellos eran guardados en las casas de sus amos, y a los jóvenes probablemente se les permitía alguna libertad de movimiento en la ciudad. Por ejemplo, Samuel Crowther recuerda que, mientras esperaba ser vendido, su amo africano "lo colocó en una casa", pero le permitió "ir adonde quisiera".[142] Como Lagos estaba localizado en una isla y Crowther no sabía nadar, su amo, evidentemente, no se preocupaba de que pudiera escapar.

Una vez que se juntaba a los africanos esclavizados en la costa y eran entregados a los agentes extranjeros, usualmente eran amarrados unos a otros con cadenas o cuerdas alrededor del cuello y se les encerraba en barracas sin ventanas hasta la hora del embarque. Samuel Crowther y Joseph Wright describieron la brutalidad de su encarcelamiento luego que fueron vendidos a los comerciantes en Lagos. Wright escribió: "Todos los muchachos tenían cuerdas en sus cuellos y estaban en fila, y todos los hombres tenían cadenas y estaban también en fila [...] de manera que nadie podía escaparse sin los otros".[143]

Crowther recordaba, "Hombres y jóvenes fueron en un principio encadenados juntos, con una cadena de aproximadamente seis brazas de largo amarrando un grillete en el cuello de cada individuo, y sujetado en ambos extremos con un candado".[144] Él creía que en esta situación los muchachos sufrían más, porque "los hombres a veces, enojándose, jalaban la cadena con tal violencia [...] que casi nos sofocábamos o nos heríamos de muerte..." Aparentemente, las mujeres esclavas eran segregadas de los hom-

142 "Narrative of Samuel Ajayi Crowther". p. 310.
143 "Narrative of Joseph Wright". p. 330.
144 "Narrative of Samuel Ajayi Crowther". pp. 310-311.

bres en las barracas, pero según Crowther, recibían un tratamiento "no mucho mejor que el de sus compañeros".[145]

Como si la experiencia cotidiana del encarcelamiento no fuera suficientemente mala, sufrían además horrores extraordinarios cuando estaban en las barracas. Los incendios representaban una gran amenaza, debido al material combustible de los techos que cubrían casi todas las estructuras. En por lo menos una ocasión varios murieron carbonizados, pues no pudieron escapar de un incendio.[146] Y cuando morían los Obas, se sacrificaban esclavos como parte de sus rituales funerarios.[147] Joseph Wright y demás compañeros cautivos que estuvieron en unas barracas portuguesas en el tiempo de la muerte de Osilokun, temían ser sacrificados si los esclavos domésticos del *Oba* no eran suficientes para la celebración de su funeral.[148] En círculos antiesclavistas circulaba el rumor de que se ahogaba a los ancianos y a los enfermos, y, en algunos casos, a los "sobrantes", para ahorrarse el costo de su manutención.[149] Dado el valor de los esclavos saludables en la economía local, era improbable que fueran eliminados; pero los enfermos y los ancianos si pueden haber sido asesinados. Además de estos peligros, a veces caían víctimas de los enemigos de sus amos. José Domingos Martínez, afincado en Porto Novo, discutió con Tinubu por un cargamento, y este trató de perjudicar a su enemigo asesinando a sus esclavos.[150] El temor de lo que les esperaba después del embarque, y la creencia de que serían comidos –idea común entre esclavos de otras partes de África– se sumaban a todos los otros horrores y profundizaban el sufrimiento de las personas esclavizadas mientras estaban en las barracas.[151]

Los cautivos esperaban en esas condiciones por tiempos variables, mientras llegaban los buques. Wright esperó dos meses en barracas, y Crowther, cuatro. Los cambios en la conducción del comercio exterior después de la abolición de la esclavitud alargaban el

145 *Ibíd.*
146 "Narrative of Joseph Wright". p. 330.
147 FO 84/950, Campbell to Clarendon, 20 December 1854. Lander. *Op. Cit.* 1830 II: pp. 260-265; y Lander. *Op. Cit.* 1842. I: p. 58, describe el sacrificio de los esclavos en Badagry mientras que estuvo ahí Adele.
148 "Narrative of Joseph Wright". p. 331.
149 Lander. *Op. Cit.* 1830. II. pp. 250-251, 260.
150 G. B. Escala. *Memoir.* Chapter III, 11. Agradezco a Sandra Barnes, Departamento de Antropología, Universidad de Pennsylvania, por una traducción al inglés de este manuscrito sin publicación, escrito por un mercader de Cerdeña, que residía en Lagos.
151 Coughtry. *Op. Cit.* p. 147. Miller. *Op. Cit.* p. 413.

tiempo promedio que los esclavos eran mantenidos por los extranjeros en la costa, en espera de ser exportados, aunque decrecieron los tiempos de espera en los buques anclados en la bahía. Cuando Richard Lander pasó por Badagry en la década de 1820, pudo observar cinco almacenes que contenían "más de mil esclavos de ambos sexos, encadenados del cuello uno con el otro, esperando buques para ser enviados".[152] La rapidez con que se embarcaban cargas completas en la década de 1820, aumentaba la confusión y el peligro del abordaje. Hay que imaginarse la experiencia de los 532 africanos que fueron transportados en menos de una hora a través de la marejada hacia el buque *Furia*, en 1843, por medio de veinte canoas, cada una con aproximadamente treinta esclavos encadenados.[153]

Gran Bretaña bombardeó Lagos en 1851, expulsó a Kosoko del trono, y reinstaló a Akitoye, en quien veían un aliado local dócil; todo esto como parte de los esfuerzos británicos de suprimir el comercio de esclavos y promover el crecimiento de un nuevo comercio de aceite de palma, desde la región. Después del bombardeo, el cónsul británico y la real marina insistieron que Akitoye –cabeza nominal del gobierno hasta que Gran Bretaña se anexó el reino una década más tarde– expulsara a los comerciantes extranjeros del pueblo. Poco después, el comercio extranjero de esclavos terminó en Lagos, aunque el intercambio para uso local continuó por lo menos hasta finales del siglo. Una de las grandes tragedias de la abolición de la esclavitud fue que el crecimiento del comercio de la palma africana con Europa produjo un aumento en la demanda de mano de obra esclava y generó ingresos para apoyarlo, precisamente en el momento en que el comercio extranjero estaba terminando. El comercio extranjero de esclavos desde los puertos de la costa occidental sobrevivió hasta en la década de 1860, cuando el cierre del mercado cubano finalmente terminó.

---

152 Captain Hugh Clapperton. "The Journal of Richard Lander". En: *Journal of the Second Expedition Into the Interior of Africa from the Bight of Benin to Soccatoo*. London: Frank Cass, 1966. p. 326.

153 PP 1844. XLVIII.1, Class A. Correspondence with the British Commissioners ... Relating to the Slave Trade. pp. 48-50.

INDÍGENAS Y AFRICANOS EN LAS REDES DE LA ESCLAVITUD EN CENTROAMÉRICA

Rina Cáceres[1]
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

El Reino de Guatemala –como era conocida la mayor parte de Centroamérica durante el período colonial y cuya capital residía en Guatemala– comprendía el espacio entre Chiapas y Costa Rica. En el momento de la conquista por parte de Castilla, la región tenía una población cercana a los tres millones y medio de habitantes,[2] al final del período colonial esta quedó reducida a un 10% aproximadamente.

La baja demográfica producida por la conquista fue desigual a nivel regional. La despoblación –diría Newson– fue mayor en las áreas en donde no existían estados indígenas claramente constituidos, como Honduras, Nicaragua y el norte de Costa Rica, mientras que en el noroeste –Guatemala, parte de Honduras y El Salvador– donde las autoridades tradicionales conseguían tributos, granos, vegetales, animales, cera y otros productos, la despoblación fue menor.

En el siguiente cuadro podemos observar el descenso paulatino de la población indígena (hemos excluido las cifras del Soconusco, por ser parte hoy en día de México).

---

1 Este artículo se inscribe en el marco del proyecto "La Ruta del esclavo en Centroamérica", de la Comisión Costarricense de Cooperación con la UNESCO en Costa Rica y del Centro de Investigaciones Históricas de América Central, Universidad de Costa Rica.

2 Kramer, Lovell y Lutz. "La conquista española de Centroamérica". En: *Historia General de Centroamérica.* T.II. Madrid: FLACSO. 1993. p. 79.

CUADRO 1
EVOLUCIÓN DEL DESPOBLAMIENTO INDÍGENA EN CENTROAMÉRICA, 1511-1821

Fecha	Guatemala[3]	El Salvador	Honduras	Nicaragua[4]	Costa Rica
1519		700-800 000			
1520	2 000 000				
1524		400-500 000	800 000	800 000	
1550	427 850		132 000		
1555				190 000	
1569					69 875
1570		70 000			
1611					7 168
1682					1 343
1700			47 544		
1778		146 700			
1796		83 010			
1797					
1800			62 692	83 059	1 000(?)
1821	265 000	107-200 000			

Fuente: Kramer Lowell y Lutz. "La conquista española de Centroamérica". En: *Historia General de Centroamérica.* Tomo II, pp. 80-81.

Es importante mencionar que estas cifras son generales, y que dentro de cada uno de los países hay diferencias regionales marcadas, por lo que deben verse como datos relativos. Sin embargo, es claro que se operó una disminución drástica de la población durante el siglo y medio posterior a la conquista, ya que en algunos fue del 80 al 90% y en otros la población desapareció por completo. En el oeste y el sur, donde en el momento de la conquista habitaba el 61% del total, la población indígena logró recuperarse paulatinamente, mientras que en Honduras, Nicaragua y Costa Rica, donde habitaba el 30%, el descenso fue continuo.[5] Y fue justamente en esta región donde se asentó en mayor número la población de ascendencia africana durante el período colonial.

Las causas de la elevada mortalidad en el siglo XVI fueron múltiples y variadas y no es nuestro interés analizarlas aquí, solo diremos que a la violencia de la conquista y las enfermedades,[6] se

3 Se excluye Petén.
4 Incluyendo Nicoya, hoy en el norte de Costa Rica.
5 Kramer, Lovell y Lutz. *Op. Cit.*
6 Pandemias particularmente graves en el período 1520-1580. Epidemias de viruela en 1519 en Guatemala, Honduras, Nicaragua y Panamá. Peste neumó-

sumaron las pesadas cargas tributarias –como la encomienda, el repartimiento y la esclavización de los indígenas– que llevaron a un descenso continuo de la población, particularmente grave en las costas del Pacífico de Nicaragua y en Honduras.[7] Desde antes de la conquista formal del territorio, avanzadas de conquistadores capturaban indígenas en la costa de Honduras, y los enviaban a las islas del Caribe, particularmente a Cuba, pero también a La Española, Puerto Rico y Jamaica que tenían serios problemas de faltante de mano de obra.[8] De tal suerte que, cuando la población africana fue traída a Centroamérica, llegó en medio de una situación álgida de conflictividad, en la que la esclavización era uno de los problemas centrales.

En este punto es importante aclarar que en la región existían tres tipos de personas en cautiverio. Hacia 1530 encontramos indígenas esclavizados por las propias comunidades; indígenas esclavizados por los españoles y africanos. Por ahora nos vamos a referir a los dos primeros. Las comunidades indígenas indica Sherman, esclavizaban a prisioneros de guerra, a quienes quebrantaban las leyes (robo o violación por ejemplo) y a secuestrados. Fueron puestos en cautiverio según las costumbres indígenas locales y comprados por los españoles a través de los caciques. Como rasgo distintivo esos "esclavos de rescate" eran marcados en la cara y vendidos muchas veces fuera de la región a cambio de vino, vinagre, camisas, aceite y otros artículos. En su venta se cometieron muchas irregularidades y muchos no marcados fueron vendidos en el mercado caribeño.[9]

---

nica entre 1529 y 1531 en Panamá, Nicaragua, Honduras y Chiapas. En 1532-34, sarampión en Honduras y Nicaragua; en 1540, peste neumónica, particularmente grave en Honduras y Nicaragua. Peste, neumonía y viruela en 1576-1577, hambrunas por sequías en Nicaragua, etc. Veáse Kramer, Lovell y Lutz, "La conquista española de Centroamérica". En: *Historia General de Centroamérica.* T.II. Madrid: FLACSO. 1993. pp. 74-76 y Murdo McLeod. *Historia socioeconómica de la América Central española, 1520-1720.* Guatemala: Piedra Santa. 1980.

7 Linda Newson. *El costo de la conquista.* Tegucigalpa: Guaymuras. 1992. p. 24. Veáse también Radell. "The Indian Slave Trade and Population of Nicaragua during the XVI Century". En: Denevan, ed. *The Native Population of the Americas in 1492.* Madison: Wisconsin Press. 1976.

8 Kramer, Lovell y Lutz. *Op. Cit.* p. 76, y Sherman William. *El trabajo forzoso en América Central, siglo XVI.* Seminario de integración social guatemalteca, 45, Guatemala. 1987. p. 49.

9 Sherman. *Op. Cit.* pp. 19-25.

Los segundos fueron indígenas que se resistieron a reconocer la autoridad de la Corona y de la Iglesia, fue el castigo –pérdida de sus derechos de hombres libres– contra la rebelión de individuos y comunidades que se enfrentaron a los conquistadores y a los que no se sometieron pacíficamente. Pero también fueron una forma de pago para los soldados españoles y no fueron pocos los casos de indígenas en encomiendas esclavizados y vendidos por los encomenderos,[10] llevando a la ruina a las comunidades.

Newson sostiene que el comercio de los esclavos indígenas por parte de los españoles y las enfermedades causaron el descenso de una tercera parte de la población. En el siguiente cuadro vemos el caso de Nicaragua, ejemplo de la exportación de indígenas esclavizados.

CUADRO 2
COMERCIO DE ESCLAVOS INDÍGENAS EN NICARAGUA, 1524-1549. ESTIMACIONES ALTAS Y BAJAS

Estimación	Fuente	Tipo de estimación (en términos relativos)
50 000	Sherman (1979)	Baja
200 000	MacLeod (1973)	Media
200-500 000	Newson (1987)	Media /alta
450-500 000	Radel (1976)	Alta

Fuente: Kramer, Lovell y Lutz. "La conquista española de Centroamérica". En: *Historia General de Centroamérica*. T. II. Madrid: FLACSO. 1993. p. 82.

Los esclavos indígenas fueron empleados en la agricultura y en el lavado de oro en Honduras y Nicaragua, particularmente en los ríos que desembocan en el Caribe y en los de Nueva Segovia.

En los yacimientos se empleaban cuadrillas de veinte, ochenta y hasta cien personas. Las cuadrillas más pequeñas eran propiedad de los españoles vecinos de San Pedro (Honduras) y las mayores de los vecinos de Guatemala. Las áreas hondureñas de extracción de oro y plata fueron, en primer lugar, Gracias a Dios, Trujillo y San Pedro Sula, y posteriormente Comayagua, Olancho y río Guayape. En 1537 se encontraban en Honduras treinta cuadrillas orga-

10 Sherman. *Op. Cit.* p. 22.

nizadas, veinte de las cuales correspondían a los vecinos de San Pedro.[11] La mortalidad en las minas alcanzó el 50%. Las cuadrillas trabajaban de ocho a nueve meses, entre octubre y junio, y regresaban a sus milpas en Guatemala durante el período intermedio. Los indígenas mineros esclavizados migraban anualmente, en particular en el período 1530-1540. Mientras tanto, en la capital del reino, Santiago de Guatemala, indígenas esclavizados eran empleados en la siembra de trigo y legumbres y en la crianza de ganado.

Los precios de los esclavos eran más bajos en Guatemala y en México y más altos en Nicaragua. De esta provincia eran exportados a Perú, aunque muchos fueron enviados también a Panamá y a Cuba. A la conquista de Perú fueron llevados cuatro mil indígenas de Nicaragua y Guatemala. En el período comprendido entre 1531 y 1543, más del 66% de los indígenas extranjeros eran de origen nicaragüense, y, en menor cantidad de Guatemala y México.[12] Hacia 1531 y después de la muerte de Pedrarias Dávila, en Nicaragua se permitió a los españoles construir barcos y dedicarse a la esclavitud, a mediados de esa década entre quince y veinte carabelas se dedicaban exclusivamente al comercio de esclavos nicaragüenses.[13]

En Guatemala, hacia 1538, Pedro de Alvarado tenía 330 esclavos, tanto hombres como mujeres, los cuales extraían oro y se hallaban distribuidos de la siguiente manera: Totonicapán, dos cuadrillas con 175 esclavos; Tecpanatitlán /Solola, una cuadrilla de 90 esclavos, y Atitlán, una cuadrilla de 65 esclavos.[14]

Pero, desde años antes, núcleos importantes de indígenas de diversas etnias y lenguas habían sido instalados cerca de las capitales centroamericanas. En Santiago de Guatemala, por ejemplo, una población heterogénea de indígenas fue establecida, entre 1528 y 1540, en las milpas y barrios creados en la primera mitad del siglo XVI. Ejemplo de ello son la milpa de San Gaspar Vivar, poblada con mixtecos y sus descendientes, y el barrio de Santa María Concepción Almolonga, poblado y dividido en tres sectores:

---

11 Idem pp. 60, 61. Y Murdo MacLeod. *Historia socioeconómica de la América Central española, 1520-1720.* Guatemala: Piedra Santa. 1980.

12 Lockhart. *The Spanish Peru, 1532-1560.* Madisson: Wisconsin Press. 1968. Otro de los muchos ejemplos es el de Rodrigo de Contreras, quien en 1540 salió con 440 chichimecas de Nicaragua en su incursión hacia Costa Rica.

13 Elizabeth Fonseca. "Economía y sociedad en Centroamérica, 1540-1680". En: *Historia General de Centroamérica.* T II. p. 100

14 Christopher Lutz. *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala 1541-1773.* Guatemala: CIRMA. 1982. pp. 89 y 90.

el primero estaba compuesto por indígenas aliados de Alvarado, conocidos como mexicanos; el segundo, por tlaxcaltecas; y el tercero, por diferentes grupos lingüísticos procedentes del interior del altiplano y de las tierras bajas, los cuales eran identificados como guatimaltecos. Santiago Utlateca, por su parte, fue poblada por grupos tomados de cada uno de los pueblos dados en encomienda a Alvarado, posiblemente de origen quiché, los cuales fueron esclavizados y marcados.[15]

Lutz indica que, al decretarse la abolición de la primera esclavitud, muchos de los indígenas emancipados quedaron viviendo en torno al cuadrante central de Santiago de Guatemala, otros muchos permanecieron en las milpas de sus antiguos patronos, y otros se concentraron en el centro de la ciudad, bajo la dirección de las órdenes religiosas.[16]

El proceso de conquista y esclavización, en esta primera etapa de la historia centroamericana, no estuvo exenta de levantamientos indígenas. De 1520 a 1540, una rebelión endémica se apoderó del Pacífico nicaragüense y Nicoya.[17] En 1520, Nueva Segovia, zona minera nicaragüense, fue abandonada a causa de los ataques indígenas. La revuelta cakchiquell de 1525, en Guatemala, se repitió en la década de 1540, con la repartición de indígenas en encomiendas.[18] Las revueltas se dieron también en San Miguel, en 1536, en Honduras, un año después, y en Suerre, Costa Rica, en 1540.

Fue justamente en la década de 1540 cuando quedó abolida la esclavitud indígena, luego de un extenso debate realizado en España, el cual llevó a la promulgación de las llamadas Leyes Nuevas, en 1542, aplicadas en Centroamérica por Alonso López de Cerrato en 1548.[19] En el momento de la primera manumisión existían aproximadamente entre tres mil y cinco mil esclavos indígenas asentados en las cercanías de la capital.[20] La esclavización

15 *Idem.*
16 Christopher Lutz. *Op. Cit.* Veáse cita 32.
17 Kramer, Lovell y Lutz. *Op. Cit.* p. 64.
18 Elizabeth Fonseca. *Op. Cit.* p. 120.
19 La abolición de la esclavitud fue parte de un conjunto de medidas dispuestas por la Corona de Castilla, enfrentada al poder de los encomenderos por conservar a los indígenas tributarios, quienes morían a causa de la voracidad de las políticas de los conquistadores.
20 Lutz. *Op. Cit.* p. 95. De la amplísima bibliografía al respecto, veáse *Idea y querella de la Nueva España.* Madrid: Alianza Editorial. La discusión se inició en1530 y llegó a su punto culminante en 1550, con la "querella de Valladolid", entre Sepúlveda y Las Casas, en que fue predominante el tema de la esclavitud.

de indígenas continuó en las zonas donde la conquista había sido tardía. Este fue el caso de Costa Rica, donde la "saca" de indígenas de Talamanca iba a proveer de trabajadores a las elites de la provincia en el siglo XVII.

Fue también durante el siglo XVI, en el período álgido de protestas indígenas cuando se registraron las primeras referencias sobre la participación de africanos en la dinámica regional, como levantamientos cimarrones en el Golfo Dulce y en las zonas mineras de Honduras y Nicaragua. En 1540, en la región de Olancho y del Río Guayape, de Honduras, se reporta una rebelión de más de mil quinientos esclavos negros, de los que no se conoce su identidad.[21] En 1549 se reprimió violentamente una sublevación de africanos esclavizados en San Pedro, Honduras, y su líder fue ejecutado, según lo informó el presidente Alonso López de Cerrato.[22]

Quedan por investigar las posibles conexiones entre esos primeros movimientos antiesclavistas, tanto de indígenas como de africanos, en esta primera etapa de la historia colonial centroamericana.

El tráfico hacia Centroamérica de africanos esclavizados

El descenso de la población indígena planteó el problema de la consecución de mano de obra, sobre todo en las regiones de disminución continua, como Honduras, Nicaragua y Costa Rica. Desde un inicio los poderes locales solicitaron esclavos para las distintas actividades económicas, pero sus múltiples peticiones [23] no fueron atendidas. Una alternativa de solución fue el comercio

21 Elizabeth Fonseca. *Op. Cit.* p.118.
22 AGCA, leg. 4575, fol. 103.
23 AGCA, leg. 4575, fol. 103. Petición hecha en 1549 por las ciudades y villas para la importación de esclavos para el trabajo en las minas. Se repite la solicitud en 1574. En 1604 se plantea la necesidad de 300 esclavos para intensificar el trabajo en las minas (lavaderos de oro) en Nueva Segovia. AGCA, A1.23, leg. 1514, fl.61. En 1631, el Rey indica al presidente y oidores de la Audiencia la pronta resolución del envío de negros libres y esclavos para la explotación de minas AGCA, A1. 23, leg.1516, fol. 16. En 1664, el Ayuntamiento de la ciudad de Guatemala solicita la importación de 2000 esclavos para la elaboración del añil AGCA, A1. 24, leg. 2197, exp.15751. En 1671 la demanda es de 500 esclavos, AGCA.

ilegal que se realizaba por las costas y por tierra, y que tenía como fin evadir los impuestos de compra y tener acceso a una mano de obra restringida por los controles comerciales españoles. Las diferentes potencias europeas participaron en él, y se dio fundamentalmente a través del Caribe, aunque hay evidencias de su práctica constante por el Pacífico. Y no fueron pocos los casos de apropiación irregular de esclavos, ya fuera por recaptura de cimarrones, por robo a otros vecinos o por defunción del propietario. Está por estudiarse el volumen y el significado económico de ese tráfico irregular[24] para el caso de Centroamérica.

Otro mecanismo utilizado fue el de la compra legal, en pequeñas cantidades, ya fuera, en Nueva España, Panamá, Cartagena e incluso África, o a través de los asientos de esclavos. Como ejemplo de los primeros tenemos a Cristóbal Aceituno de Guzmán, vecino de la Villa de la Trinidad, Sonsonate, quien en los inicios del siglo XVII viajó a Angola a surtirse de esclavos, que luego vendió en Cartagena y en la capital de Guatemala.[25] Como ejemplos de las segundas están las compras hechas a los asentistas de la ciudad de Panamá. Pedro Ortiz de Mendoza, comerciante de Santiago de Guatemala, en 1673 compró cuarenta y siete esclavos que introdujo a Costa Rica por el Pacífico, al valle de Landecho, para venderlos en la provincia.[26] En 1689 Lorenzo de Arburola compró ocho angoleños esclavizados, procedentes de Curazao, por encargo de siete vecinos de la ciudad de Cartago.[27]

Molinari[28] distingue tres modalidades de comercialización de africanos esclavizados. La primera era la licencia (1493-1595), permiso individual negociable para trasladar esclavos en territorios hispanos, por el cual se debía pagar un cierto monto de dinero. Las licencias podían venderse y canjearse, y no implicaban una obliga-

---

A1. 2.4, leg. 2199, exp. 15755, fol. 50. Las demandas continuaron hasta en 1804, cuando se pregunta a las intendencias de Ciudad Real, Comayagua, San Salvador, León, Costa Rica, Chiquimula, Sonsonate y Granada, el parecer de los cosecheros sobre la importación de esclavos para el fomento de la minería y la agricultura. AGCA A1. 56. leg. 1536, fol. 538.

24 Para el caso del Caribe veáse José Luciano Franco. *Comercio clandestino de esclavos.* La Habana: Editorial de Ciencias Sociales. 1985.

25 Lutz. *Op. Cit.* p. 222.

26 ANCR, serie PC 822, f 36.

27 ANCR, serie PC 839, f 19 v.

28 Citado por Elena de Studer en *La trata de negros en el Río de la Plata.* Buenos Aires: Editorial Universidad de Buenos Aires. 1958. pp. 4-8.

ción contractual de venta directa en Hispanoamérica. Cuando la mano de obra esclava se convirtió en un elemento fundamental para las economías, la Corona optó por regular detalladamente la compra y venta de esclavos a través de contratos o asientos, (1595-1789). Por medio de esta segunda modalidad, un particular o una compañía se comprometían, frente al gobierno español, a reemplazar a este en la administración del comercio de la mano de obra esclava en las Indias occidentales o en una región. Muchas veces estos contratos fueron asignados de manera monopólica a una sola persona o entidad, y esta podía revenderlos en su totalidad o en partes. La diferencia entre ambas modalidades radicaba en la naturaleza de los compromisos adquiridos, pues el contrato o asiento creaba una estructura de comercialización paralela al comercio regular, con representantes en los principales puertos, y eximía a estos de las fiscalizaciones a las que eran sometidos los demás comerciantes. Sin embargo, la Corona no pudo controlar toda la actividad, y poco a poco los portugueses, ingleses, franceses y holandeses fueron acaparando ese tráfico. Una intensa rivalidad se dio entre las potencias por llegar a controlar el asiento de esclavos, ya que este constituía un valioso punto de apoyo para la expansión colonial y la conquista del mercado hispanoamericano. La Corona española tuvo que ceder, y hacia la primera mitad del siglo XVIII los franceses (con la Real Compañía de Guinea, 1702-1713) y luego los ingleses (a través de la South Sea Company, 1713-1744) controlaron, mediante tratados específicos firmados con la Corona española, el abasto de mano de obra africana en tierras hispanoamericanas.

Luego vino la tercera modalidad (1789-1812), como resultado de las reformas borbónicas que liberaron toda la actividad comercial, incluido el comercio de esclavos. En 1789 la Corona informó que con el objeto de fomentar la agricultura, se decretaba la libertad de comercio. En ese marco legal, todos los súbditos españoles, avecindados o residentes en la metrópoli o en las Indias, quedaban autorizados a salir en embarcaciones propias o fletadas a la compra de esclavos en cualquier paraje donde los hubiere, llevando el dinero y frutos que necesitasen, libres de contribuciones, pero con la expresa prohibición de retornar efectos comerciales. Al mismo tiempo y con una regulación específica, se autorizó a los extranjeros a participar en el lucrativo comercio.[29]

29 Elena de Studer. *Op. Cit.* p. 246.

La Capitanía General de Guatemala también participó, aunque en menor escala, en el comercio de esclavos. La participación en los asientos de esclavos quedó en manos de un grupo, vinculado al capitán de la Audiencia, el cual se hallaba asentado en Guatemala. La capital quedó al cargo de la supervisión de los asientos, y el puesto de factor quedó en manos de hombres prominentes de la capital. La región centroamericana fue subsidiaria de las redes principales que se articularon en torno a Veracruz, Cartagena, Cuba, Jamaica, Curazao y Panamá, por el Caribe.

Las redes se extendieron también por el Pacífico, y, como en un rosario, los puertos de Sonsonate, Acajutla , El Realejo y Caldera estuvieron comunicados con Panamá y Paita en Perú, ejes del comercio en el Mar del Sur.[30] Ya en 1579, en el puerto nicaragüense trabajaba, entre otros, el carpintero Gonzalo, mandinga, en la construcción de barcos. En ese mismo año llegaba otro grupo de esclavos,[31] y sesenta más (40 hombres y 20 mujeres) eran destinados a la construcción de galeones y empleados en el cultivo de añil y la producción de tinta.

Desde las dos primeras décadas del siglo XVII, a las costas centroamericanas llegaron barcos acogiéndose al sistema de asientos. Con base en el estudio del pago de los derechos reales, Lutz calcula que entre 1613 y 1628, llegaron a la Capitanía aproximadamente 955 esclavos.

En el siglo XVII llegaron desde Angola los barcos Nuestra Señora de Nazareth,[32] Nuestra Señora de los Remedios y San Lorenzo.[33] El primero llegó al puerto de Santo Tomás, en 1613 –por encomienda de Sebastián Núñez de Treviño, del Reino de Angola y a cargo del piloto Juan Gómez–, con 136 esclavos (75 hombres, 33 mujeres y 28 niños, la mayoría varones) y varios recién nacidos por los que no se pagaron impuestos.

El segundo llegó en 1640. Ante las denuncias de que muchos esclavos habían huido y que otros tantos estaban siendo comprados por los vecinos del lugar, las autoridades decidieron que los esclavos fueran trasladados de la costa caribeña a las tierras altas del valle de Panchoy, entonces sede de la capital. Veintidós "de-

30 AGCA, A1.56, leg. 5357, exp. 45276.
31 AGCA, A1.56, leg. 5355, exp. 45241 y 45242.
32 AGCA, A3.5, leg.67, exp. 1291
33 AGCA, Exp. 10203. leg. 1559, f. 35

CUADRO 3
ESTIMACIONES PARA EL PERÍODO 1613-1628

Año	Estimación en piezas de indios	Asentista
1613	136	Juan Gómez
1615	132	Juan Gómez
1618	(118)	Duarte de Melo
1624	(111)	–
1625	(38)	–
1626	(150)	–
1627	(46)	–
1628	(224)	–
Total aprox.	**955**	

Fuente: Christopher Lutz. *Historia Sociodemográfica de Santiago de Guatemala 1541-1773.* Antigua: CIRMA. 1982. p. 221.

saparecieron" en el trayecto. Según el piloto, diecisiete habían huido en el camino y cinco habían muerto. Pero, en el camino, los 76 esclavos restantes fueron desviados hacia San Miguel (hoy El Salvador), para venderlos, dando como excusa la enfermedad de los cautivos y el ser la "tierra caliente como la de los esclavos". Probablemente, en San Miguel los vecinos disfrutaban de más libertad en las negociaciones, frente al poder de la capitanía, la cual pretendía tener un mayor control de los recursos frente a las elites locales.

A pesar de que el comercio con Centroamérica no era esencial para los grandes comerciantes de esclavos, Honduras y Panamá figuraron, desde un inicio, en el listado de los siete puertos lícitos –Cunamá, Caracas, La Habana, Honduras, Cartagena, Puerto Belo (Panamá) y Veracruz–, considerados en los asientos y firmados por el consulado de Sevilla o la monarquía española. Además, su costa caribeña era paso obligado para el tráfico ilegal, dado su carácter de tierra de frontera y de vecindad con los territorios que estaban bajo el control de Inglaterra, en Belice y la Mosquitia. Muchas conexiones entre la Capitanía General, asentada en la ciudad de Guatemala, y Jamaica y Cuba, fueron relaciones normadas por asientos de esclavos específicos, que facilitaron, sobre todo, el ingreso ilegal de mercadería.

Por su posición geográfica, la costa atlántica de la capitanía tuvo acceso a las redes de las islas del Caribe –Cuba, Jamaica, Barbados y Curacao–, todos puntos de llegada y redistribución de

mano de obra esclava para la región media de América. Los puntos de tránsito en Centroamérica fueron Panamá, Matina, Trujillo, Caballos, Omoa y Santo Tomás.

Hubo casos de barcos encallados en la costa caribe, que dieron pie a la formación de núcleos de población, como en la Mosquitia, alejada de los centros de poder. Situación contraria a la de las embarcaciones que encallaron en las áreas de mayor control, como fue el caso del barco danés de la Real Compañía de Guinea,[34] el cual, con setecientos esclavos a bordo, encalló en las costas de Matina cuando se dirigía a Panamá. Esclavos de origen arara, mina, nagu y carabalí fueron detenidos cuando buscaban su libertad. La mayoría fueron devueltos al factor del asiento, en Panamá, y otros fueron declarados "muertos" y vendidos de manera ilegal a vecinos del interior del país de la provincia de Costa Rica.

Otros barcos procedentes de Jamaica, Martinica y Curazao se acogieron a los asientos de esclavos para trasladar africanos esclavizados, y también para llevar mercaderías burlando las prácticas monopólicas de España.

Ejemplo de ello es el navío el Surah[35] –de sesenta toneladas, con dieciséis marineros y dirigido por el capitán Thomas Dilton– el cual, en el marco del Real Asiento, transportó esclavos desde Jamaica al puerto de Santo Tomás, en el lago Isabal. El contrato fue firmado en 1723 por Daniel Wescomb y refrendado en Jamaica por Ricardo Rigby y Eduardo Pratter, como directores generales, nombrados por el Real Asiento como sus representantes. Leonardo Pobell y Thomas Gilbert eran los concesionarios de la licencia específica del traslado de 72 esclavos. Los directores generales eran los responsables de abastecer de esclavos a las poblaciones ubicadas en la región comprendida entre el río Orinoco y el río Grande Magdalena, lo mismo que a la isla de Puerto Rico, Margarita y la Trinidad de Campeche, además de San Agustín, en la costa de la Florida.

A finales de diciembre de 1725, hombres y mujeres muleques, la mayoría de baja estatura, todos al parecer de 10, 12 y 14 años, iniciaron el largo recorrido del fuerte San Felipe del Golfo a Santiago de Guatemala. En su primer día llegaron al pueblo

---

34 ANCR, Cartago 187.
35 Para este caso veáse AGCA, A3.2, exp. 13.121, leg. 707, A3, leg. 1749, exp. 28130, f. 90, A1. 56, leg. 4606, fol. 90 y A3. 6 exp. 2213. leg. 120.

San Pedro Sacapa, en Acasaguastlán donde, por agotamiento y desnutrición –dos niñas de 14 y 15 años, una tercera de 12 a 13 años y un niño pequeño– quedaron en curación en el pueblo. Un quinto niño, de 12 a 13 años, probablemente quedó en el fuerte, también enfermo. La mañana del 3 de enero, casi dos meses después de haber llegado el barco al Golfo, fueron vendidos en la ciudad de Guatemala a vecinos y comerciantes de la región.[36]

Durante más de tres meses la embarcación permaneció en la zona, a pocos kilómetros de distancia de Belice, sede del asentamiento inglés y punta comercial de Jamaica.

El Santa María Magdalena,[37] del asiento de la Real Compañía de Guinea, tuvo como trayecto Breste, Tenerife y Martinica, y de ahí enrumbó hacía el puerto de Santo Tomás. Se mantuvo durante cuatro meses en la zona incursionando en la costa mosquitia bajo poder de los británicos.

Llama la atención el largo período en que esos barcos se mantuvieron en la zona, lo cual podría explicarse por las tensiones prevalecientes entre potencias, en la región del Caribe, pero también es posible que se encontraran comerciando y abasteciéndose de productos de la región para vender en Jamaica y en la Martinica.

El Santa María Magdalena poseía 30 piezas de artillería, 80 escopetas, 50 carabinas, 4000 libras de pólvora en barriles, 3 mil balas, 400 granadas y una importante cantidad de alfanges, xachuelas de abordar, alavardas, palanquetas y pies de cabra.

Acogido al asiento de esclavos, buscó autorización para vender a 37 esclavos. Sin embargo, en la revisión de los camarotes encontraron bodegas con vino, pan, aceite, cables y pertrechos de navegación. En realidad eran tres escotillas, una en medio, otra en la proa y la otra en la popa. En esta última hallaron 150 botijuelas de aceite, 50 de vino, 69 barriles de aguardiente, 31 de mercería, una de vidrios, otra de sombreros, 10 cajones de cuchillos y 10 de peines, y también cajas de alfileres, agujas, tijeras, espejos, abalorios y otras cosas afines, argumentando que eran para uso de los esclavos.

36 AGCA. A3, leg. 1749, exp. 28130, fol. 195.
37 AGCA A3.1, exp. 22.037, leg. 1273.

En otra de las bodegas, hacinados, encontraron a 37 hombres y mujeres, de diferentes edades.

Días después, los productos fueron puestos a la venta, y el capitán del barco pudo comprar harina, zarza, grana cimarrona y grana silvestre, estas últimas de gran demanda en Europa, sobre todo por sus poderes medicinales.[38] La distribución de los productos refleja claramente la actividad de menudeo con que funcionaba la economía de frontera en estas áreas. Por ejemplo, Felipe de Santiago, mulato libre, vecino del pueblo de Petapa, dueño de recuas, se comprometió a responder por 31 cajones; 10 de peines, 10 de cuchillos, 9 de tijeras, agujas, abalorios y espejitos y dos de vidrios. Joseph Oliva, vecino de Zacapa, y Pedro Moscoso, de 16 barriles de aguardiente y 7 botijas de vino. Cristóbal Duarte, español, vecino también de Sacapa, de 10 barriles de aguardiente que habían quedado en las bodegas.

Esas redes internas de distribución se ven más claramente con los esclavos transportados por Guillermo Lea,[39] en marzo de 1733. En el barco Fisrray (sic) del Asiento de la Real Compañía de Inglaterra, se registra que llegaron al Golfo Dulce, procedentes de Jamaica, 96 esclavos de ambos sexos, chicos y grandes, y además una carga con ropa y menaje de casa: espejos, espadachines, platos de peltre, cera labrada y por labrar, canela, aceite, cuarenta y un sombreros, dos piezas de paño, varias piezas de cintas de brocado y ordinarias, encajes finos, ordinarios y crudos, y cuarenta y siete mazos de abalorios. En este caso, al parecer, autoridades y asentistas no pudieron "llegar a un arreglo", por lo que toda la mercadería fue decomisada y tuvo lugar un largo juicio. Los esclavos fueron remitidos a la ciudad de Santiago y, como en casos anteriores, algunos perecieron debido a las condiciones de tan largo viaje.

Como en otros muchos casos, los esclavos no fueron vendidos en efectivo, sino intercambiados por productos de la zona. Don Manuel de Castilla y Portugués se comprometió a colocar entre 115 y 140 arrobas de zarza en puerto Cavallos a cambio de un niño esclavo enfermo.

Según la lista de escrituras en poder de Guillermo Lea, Diego de Carranza vecino de León, Nicaragua, había invertido 3370

---

38 AGCA, A1.56, exp. 51267, leg. 5920.

39 AGCA, A3.34, exp. 41775, leg. 2869 y AGCA A1. 20 leg. 487, fol. 204.

pesos en la compra de aproximadamente doce esclavos. Si utilizamos el valor promedio de 250 pesos por esclavo, don Francisco González Loathiez, vecino de Guatemala, pudo adquirir dos esclavos con 628 pesos, y Manuel de Castilla de Portugal, gobernador de Comayagua, siete esclavos por 1800 pesos, además de los comprados con grana, según escrituras de 1734.

Los otros setenta y cinco probablemente se vendieron en pequeñas cantidades a capitanes, jueces y gobernadores, quienes constituían el sector predominante en la compra y venta de esclavos.[40] La llegada de cada barco redinamizaba la economía, al poner en circulación mano de obra y productos que llegaban a través del Caribe, al margen del estancado comercio español.

La compra y venta de esclavos se hizo a pequeña escala y de manera constante a lo largo de los siglos XVII y XVIII –como lo demuestra el caso de Costa Rica–[41] a través de comerciantes locales. Ese tipo de compra, además de la reproducción biológica, fueron alternativas importantes en la consecución de mano de obra. Esta, pequeña en términos comparativos internacionales, pero importante en cuanto a la disminución de la población indígena ocurrida en la región, fue destinada a la agricultura, a la ganadería y a los servicios de las capitales.

Así, un número importante de esclavos de origen africano estuvo concentrado en actividades de exportación, a nivel regional e internacional: la minería,[42] en Honduras y Nicaragua (siglo XVI); las plantaciones de azúcar de San Jerónimo (Verapaz), San Juan Amatitlán y Palencia (Amatitlán); la preparación de los derivados del azúcar en la Hacienda del Convento Viejo,[43] y el cacao en Costa Rica.[44] Fueron importantes en los fuertes militares, como el de San Fernando de Omoa, para el que la Corona mandó comprar más de 300 esclavos mondongos y caravalíes, quienes llegaron a conformar un núcleo de población de aproximadamente 614 personas para 1777. Pero, fuera de estos casos, no se

40 Veáse Rina Cáceres. *Negros, mulatos, esclavos y libertos en la Costa Rica del siglo XVII*. México: IPGH, 2000.

41 *Idem.*

42 Murdo McLeod. *Op. Cit.*

43 Lowel Gudmundson. "Los afroguatemaltecos a fines de la colonia: las haciendas dominicas de Amatitlán y de San Gerónimo", y Beatriz Palomo de Lewin, "La población negra en Guatemala". En: *Conferencia La Ruta del esclavo en Hispanoamérica*, San José. 1999.

44 Carlos Rosés. *El cacao en la economía regional*. 1975 y Murdo McLeod. *Op. Cit.*

han encontrado en nuestros archivos evidencias de compras de esclavos en gran escala dirigidas para una actividad económica.

Rompiendo las redes de la esclavización

Pero no toda la población de ascendencia africana era esclava. Todo lo contrario: habría que decir que, a diferencia de otras regiones, como algunas islas del Caribe o el sur de los Estados Unidos, a lo largo de la Centroamérica colonial hubo una mayoría de población de ascendencia africana que nunca fue objeto de esclavización.

Paralelamente al ingreso de esclavos de origen africano, el mosaico de la geografía social se transformó. En los siglos XVII y XVIII, en Nueva España –hoy México–, Panamá y Perú, fue visible la presencia de importantes grupos de afrocentroamericanos, mulatos y pardos libres, que se desplazaron a lo largo del espacio geográfico y social, y llegaron a integrar cofradías y milicias, siendo colonos, comerciantes, productores, etc. Esta situación fue posible gracias a que el imperio español no tenía control de todos sus territorios, ni de todos los espacios sociales. En 1777, un registro realizado por la Iglesia para determinar el numero de bulas papales[45] que debían ser asignadas a cada parroquia y curato, indicaba que en la población de Comayagua el número de mulatos era grande.

Por su parte La Verapaz, en Guatemala, una zona de importancia indígena, también, estuvo permeada por la presencia de los afrocentroamericanos. Por ejemplo Salama, lugar de paso en la ruta que unía el interior con el Caribe, tenía una población compuesta por 2864 indígenas y 402 mulatos y pardos, superior a la de los 37 españoles reportados. Más llamativo es el caso de San Pedro Carcha, Tamahum y Tocurub, comunidades netamente indígenas, en donde los únicos "otros" reportados eran los tres pardos, maestros de escuela, encargados de enseñar a leer y escribir

45 Este "padrón" fue un recuento específico hecho por la Iglesia, por los curas parroquiales con el fin de determinar el número de bulas que debían de comprarse. Incluye solo a las personas capaces de comprar bula, por esta razón los niños están excluidos. Se incluye solo como tendencia y sugerencia de las tendencias de población. Las categorías raciales empleadas varían de curato a curato.

CUADRO 4
POBLACIÓN DE COMAYAGUA, HONDURAS, 1776

Curato	Españoles	Indios	Mulatos y mestizos
Comayagua	218	00	3 880
Ajuterique	5	695	544
Cururú	00	1 079	27
Sulaco	20	98	732
Silca	8	151	575
Gracias a Dios	80	1 525	2 289
Olanchito	58	00	700
Totales	**389**	**3 548**	**8 747**

Fuente: AGCA, A3, leg. 1749, exp. 28130.

a los niños indígenas y de impartirles la doctrina cristiana. Ningún español fue reportado en esas tres comunidades.[46]

Ubicado también en La Verapaz, el ingenio San Gerónimo, uno de los centros de mayor concentración de trabajadores en condición de esclavitud (364 reportados), contaba con una población mulata libre de 112 personas.[47]

Los desplazamientos tipo "hormiga", además del incremento demográfico de ese grupo de población, hicieron que, a mediados del siglo XVII, existieran comunidades importantes de población negra, mulata y parda libre en Guatemala, Honduras, Nicaragua, Costa Rica y Panamá.[48] Esas comunidades dieron origen, en algunos casos, a poblaciones específicas, como la Puebla de los Pardos en Costa Rica,[49] o a grupos dominantes, como en el puerto de El Realejo, en Nicaragua. Como milicianos, negros y mulatos demandaban la exoneración de los impuestos y el pago de salarios en la prestación de sus servicios. Muchos se hallaban distribuidos en las áreas urbanas, y otros tantos trabajaban la tierra, sin haber conocido, la mayoría de ellos, el paso por la esclavitud.

Era común, entonces, encontrar en los espacios de los españoles y de los indígenas, a las llamadas castas, grupos mestizos en

---

46 AGCA, A3, leg. 1749, exp. 28130.
47 Lowel Gudmundson. *Op. Cit.*
48 Si bien Panamá no era parte de la Capitanía General de Guatemala sino parte de lo que hoy sería Colombia, la integramos por constituir una región articulada a Costa Rica.
49 La corona española hizo múltiples intentos por asentar en sitios fijos a la población negra, mulata y parda libre para facilitar el cobro de los impuestos y tener acceso seguro a trabajadores.

los que los descendientes de africanos representaban también un papel importante. La gama de actividades era bastante amplia. En los centros urbanos, los mulatos y pardos libres se desempeñaban como sastres, herreros, carpinteros, tejedores, zapateros, comerciantes y como empleados de servicios. En las áreas rurales de Costa Rica, como en Matina, por ejemplo, fueron arrendatarios de tierras y cacaotales, y participaron activamente en el comercio regional. Y no era extraño verlos, en los pueblos de indios de Guatemala y El Salvador, comprando en efectivo partes de las cosechas de cacao, que luego vendían en las ciudades. Esta situación provocaba la ira de las autoridades españolas, pues veían disminuir las cantidades de cacao que los indígenas debían entregar como tributo.

A través de los múltiples intersticios de la economía colonial, los mulatos y pardos se introdujeron y se consolidaron en posiciones importantes para la sociedad como conjunto.

A finales del siglo XVIII, la diversidad centroamericana se vio enriquecida con la llegada de los garífunas, procedentes de la isla de San Martín, y de los llamados "negros auxiliares" o "negros haitianos": africanos y afrocaribeños incorporados en las milicias monárquicas de la isla La Española,[50] quienes, después de que España le cedió a Francia el territorio haitiano, fueron obligados a exiliarse, unos a la Florida,[51] otros a Cádiz y los restantes a Centroamérica.

En 1824 la esclavitud fue abolida por la Federación Centroamericana. En cada uno de los Estados se formaron juntas[52] que se encargaron de "indemnizar" a los propietarios y legitimar la libertad de los afrocentroamericanos, otros no conformes decidieron sacar a sus esclavos rumbo a Cuba donde la esclavitud seguía pujante.

---

50 Carlos Esteban Deive. *Las emigraciones dominicanas a Cuba.* Santo Domingo: Fundación Cultural Dominicana. 1989.

51 Jane Landers. "Rebellion and Royalism in Spanish Florida". En: Gaspar y Geggus. *A Turbulant Time, The French Revolution and the Greater Caribean.* Indiana University Press. 1997.

52 Franklin Alvarado. "Documentos relativos a la población afroamericana". En: *Revista de Historia.* Nº 39. pp. 272-285.

COMERCIO DE ESCLAVOS EN EL RÍO DE LA PLATA DURANTE EL SIGLO XVII

Liliana Crespi
ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN, ARGENTINA

Durante el siglo XVII, miles de africanos desembarcaron en el Río de la Plata y fueron distribuidos por todo el territorio. Muchos de ellos llegaron hasta Chile y Perú, a través de rutas comerciales trabajosamente mantenidas. El particular emplazamiento de su puerto, así como la lejanía de los centros de poder económico y político, hicieron de Buenos Aires un puerto de arribo para el tráfico ilegal de esclavos.

A lo largo de este trabajo se pretende revisar el proceso de comercialización de esclavos en el Río de la Plata y las rutas recorridas por los tratantes.

Se realiza, además, una aproximación al tema de las fuentes documentales que actualmente se conservan en Buenos Aires y que permiten el estudio de este proceso comercial.[1]

Situación legal del comercio esclavista en el Río de la Plata

Fundada en 1580, la ciudad puerto de Buenos Aires no tuvo impedimentos para ejercer su comercio hasta finales del siglo

1 Además de la bibliografía específica que sirvió de guía para este trabajo, se utilizaron manuscritos conservados en el Archivo General de la Nación. Fueron seleccionadas, como las más representativas de los temas abordados, las siguientes series: Acuerdos de la Real Hacienda, Acuerdos del Cabildo de Buenos Aires, Colección de reales órdenes, Cédulas y bandos, Expedientes de navíos de registro, Libros contables de esclavos ingresados y decomisados, Protocolos de escribanos, Correspondencia de los oficiales reales.

XVI. Su escasa población no demandaba un volumen importante de intercambio, pero ciudades como Córdoba, Tucumán y, principalmente, Potosí, prometían hacer de Buenos Aires un puerto de intenso tráfico comercial de ultramar.

Tempranas informaciones documentales indican que ya en 1585 se produjo el primer ingreso de esclavos a Buenos Aires, gracias al permiso que obtuvo Francisco de Vitoria, obispo de Tucumán, para importarlos desde el Brasil. Quedaba iniciada una ruta marítima y fluvial que suplantaría con el tiempo a la terrestre de Asunción.[2]

A partir de 1590, se registran en Córdoba siete compañías que comercializaban con esclavos, las cuales, partiendo de Buenos Aires, llegaron a Angola para adquirir esclavos destinados al mercado rioplatense.[3]

Si bien el volumen de lo negociado no había adquirido aún signos de gran envergadura, su incremento constante ya constituía una amenaza para el monopolio ejercido por los comerciantes de Lima. Y la preocupación de estos y de los miembros del Consulado de Sevilla llevó a que se dictara una Real Cédula, en 1594, la cual prohibía el comercio de Buenos Aires con Brasil y Angola, a pesar de que estos territorios pertenecían a Portugal, en ese momento unido a la Corona española. El ingreso de esclavos quedó expresamente prohibido.

La historia del comercio esclavista del Río de la Plata durante el siglo XVII fue, a partir de entonces, una sucesión continua de prohibiciones y permisos que, lejos de ejercer un control sobre las transacciones facilitó su ilegalidad.

El incremento de la necesidad de mano de obra en todo el territorio del Virreinato del Perú, tuvo su expresión más alta en Potosí, donde el trabajo en las minas de plata absorbía la población indígena y contribuía a su disminución. Salvo en Tucumán y el Paraguay, los indígenas aptos para el trabajo eran escasos. La introducción de esclavos podía paliar esa situación en forma más rápida y menos costosa, siempre y cuando se hiciera por Buenos Aires. Los altos precios pagados por los esclavos en el mercado de

---

2 Raúl Molina. "Las primeras navegaciones del Río de la Plata después de la fundación de Garay". En: *Revista de Historia de América*. Nº 45, 1958. México.

3 Carlos Assadourian. "El tráfico de esclavos en Córdoba. De Angola a Potosí". En: *Cuadernos de Historia* XXXVI. 1966. Univ. Nacional de Córdoba.

Lima se debían al largo camino que estos debían recorrer desde las ferias de Cartagena hasta el Perú. Desde Buenos Aires, el camino se presentaba más directo y a precios cómodos. Pero los comerciantes monopolistas limeños no estaban dispuestos a permitir que el nuevo puerto capitalizara el comercio y presionaron constantemente para que Buenos Aires permaneciera cerrado y dependiente de Lima para su abastecimiento.

Las pretensiones de los limeños se favorecieron con toda la normativa real: ordenanzas, la creación de aduanas interiores, cédulas de prohibición, el impedimento de uso de moneda, navíos de registro y decomisos, entre otras disposiciones.

Como contrapartida, en Buenos Aires se fue tejiendo una red comercial que, amparándose en permisos, licencias, asientos y, por supuesto, el contrabando, introdujo esclavos, y de paso consolidó una nueva ruta de intercambio.

La internación de esclavos desde Buenos Aires al Alto Perú era ya un hecho, en ocasión del dictado de una nueva disposición real que renovaba la prohibición de la trata en 1613.

Si nos detenemos en el texto, vemos que el Consejo de Indias y el rey de España ya habían tomado conocimiento de que "llegan al puerto de Buenos Aires, así de los de Portugal, por vía del Brasil como de Guinea [...] muchos navíos con negros, vino, fierro y otras mercaderías", lo cual significaba una violación de lo impuesto por la Real Cédula de 1602.

Asimismo, esas mercaderías y esclavos "se suben a Potosí y a toda la provincia de Charcas y aún se baja hasta Lima", lo que a su vez implicaba la circulación de plata ilegalmente extraída por el Río de la Plata, para beneficio de los portugueses, "contra gran daño de mis vasallos y derechos reales".[4]

Un informe elevado por el oidor fiscal de la Audiencia afirma que los esclavos ingresados al Río de la Plata eran, en su mayoría, procedentes del Brasil y Angola, que eran llevados por tierra hasta la provincia de Tucumán y el Reino de Chile y Perú, y que conjuntamente con otras mercaderías, representaban un valor de 300 000 pesos al año.[5]

Los vecinos de Buenos Aires trataron, en vano, de revertir la prohibición. En 1615, el Cabildo de Buenos Aires informó al rey

---

4 AGN, División Colonia, Sala IX-14-7-2.
5 *Ibídem.*

sobre la necesidad de mano de obra esclava para los trabajos de chacras y estancias, ya que hasta el momento sólo se contaba con "algunos indios del Tucumán y unos pocos negros arribados a trueque de nuestros frutos".[6] Un año más tarde se volvió a pedir permiso para llevar esclavos de Angola, pues los entrados en años anteriores habían sido llevados al Perú por mercaderes que de ahí llegaban con plata para pagarlos a los tratantes portugueses.[7]

La falta de esclavos se agravó con las pestes de los años 1621, 1627 y 1642, las cuales diezmaron la población de color y la indígena, por lo que los cabildantes siguieron elevando, sin éxito, solicitudes de permiso de trata.

Se solicitaba que los vecinos pudieran ir directamente a Angola a buscar esclavos, pues las viruelas habían consumido a muchos de ellos, lo mismo que a los indígenas, y que esos esclavos fueran comprados a trueque de sus productos agrícolas. Pedían también una merced para los vecinos de sacar al Perú 300 esclavos, de los 600 anuales, y de su venta pagar los derechos a la Real Caja de Potosí. Esto último lo solicitaron en el entendido de que "en Perú los esclavos serán bien vendidos, pues los que vienen de Cartagena son muy costosos".[8]

Nuevas peticiones se sucedieron hasta cumplida la mitad del siglo, pero el Cabildo no logró revertir las prohibiciones reales sobre los esclavos.

Como dijimos, con la idea de mantener en pie un sistema monopolista ya caduco, se mantuvo la prohibición del comercio de Buenos Aires con las provincias interiores y el Perú. Esto lo reafirma en 1675 el virrey, cuando dice que "si se hallaran abastecidas las provincias de arriba, no tendrían salida los empleos que se hiciesen en Portobello, y las mercaderías que entrasen por Panamá, con el beneficio concedido a las tres provincias sería en ruina y detrimento de todas las demás".[9]

Además de los ocasionales permisos otorgados por la Corona, que facilitaban el ingreso a Buenos Aires de pequeñas cantidades de esclavos, existían otros medios de introducirlos. La obtención de las llamadas "licencias de negros" permitía la comercialización de esclavos en pequeña escala. Estas eran tantas como

6 AECBA. Acuerdo del 30 de junio de 1615.
7 AECBA. Acuerdo de julio de 1617. Instrucciones dadas al Procurador Rafael Maldonado.
8 AECBA. Acuerdo del 27 de septiembre de 1634.
9 Manuel Trelles. *Registro Estadístico de Buenos Aires*. Tomo II. 1867. p. 49.

el número de personas esclavizadas, y la persona que las obtenía podía ocuparse personalmente de llevarlas o ceder parte o el total de ellas a otros comerciantes.

Las licencias de esclavos eran concesiones muy bien valoradas, al punto que se utilizaban para pagar servicios prestados a la Corona, o bien para remunerar a los oficiales reales. El rey, la casa de contratación o los virreyes usaban también estas licencias graciosas para otorgar ayuda económica a los cabildos o a vecinos beneméritos.

Pero, si los permisos y las licencias solucionaron parcialmente el problema de falta de mano de obra, el instrumento más efectivo para el abastecimiento de esclavos fue, sin duda, el "asiento". Durante la primera mitad del siglo, los contratos fueron hechos preferentemente con portugueses; más tarde, con genoveses; y finalmente en la segunda mitad del siglo, con una mayoritaria presencia de comerciantes holandeses. Sin embargo, solo unos pocos de estos contratos preveían la introducción de esclavos por el Río de la Plata.

Con la separación del reino de Portugal de la Corona española, en 1640, la trata de esclavos se vio prácticamente interrumpida por una década. Entre 1650 y 1660, la Casa de Contratación administró directamente el comercio de esclavos, del que Buenos Aires fue nuevamente privado por Real Cédula de 1658.

Desde 1660 hasta finales del siglo, la Corona firmó numerosos asientos con comerciantes de diversas naciones, especialmente con los de origen holandés. Baltasar Coymans fue el más favorecido de todos ellos, ya que, primero en sociedad y luego en forma particular, firmó contratos de asientos entre 1679 y 1694.

Pero, a pesar de los asientos y del control que de ellos se desprendía, el mayor ingreso de esclavos al Río de la Plata se realizó por contrabando. La normativa vigente permitió canalizar parte de este y convertirlo en comercio legal.

Los decomisos y los manifiestos fueron las formas más comunes que permitieron, en cierta forma, una legalización del contrabando.

Los decomisos de esclavos y de mercaderías en barcos arribados sin permiso y su posterior remate, fueron moneda corriente durante el siglo XVII. Portugueses primero y holandeses después, mantuvieron un tráfico paralelo, con la anuencia de gobernadores y oficiales reales, y adoptaron la modalidad de dejar de-

comisar sus cargamentos para luego comprarlos por medio de testaferros, una vez dispuesto su remate.

Los precios alcanzados en las almonedas demuestran la ventaja económica que esa práctica significaba para los tratantes. Cada pieza oscilaba entre 75 y 130 pesos, suma hasta cuatro veces menor de lo que se pagaba en el mercado, por lo que constituía un negocio redituable también para quien comercializaba los esclavos dentro del territorio.

Resta comentar sobre la práctica de "manifestar"esclavos. Esto consistía en declarar la posesión de esclavos ingresados sin licencia, de forma tal que quedaran legitimados, pagando previamente los derechos correspondientes. Estos manifiestos, realizados a lo largo del siglo XVII, no hacen más que confirmar el contrabando esclavista ejercido desde Buenos Aires.

Los manifiestos, por lo general, los hacían vecinos que poseían unos pocos esclavos, y que, indirectamente, declaraban haberlos comprado en el mercado ilegal. Era una práctica particularmente redituable por los bajos precios que alcanzaban en las tasaciones y por los beneficiosos plazos que se concedían para los pagos.[10]

Es notorio cómo los decomisos y los manifiestos representaron para la Corona la posibilidad de tener un ingreso permanente de dinero que, de otra forma, no se hubiera producido. Pero no solo las arcas reales resultaron beneficiadas, sino que también lo fueron los contrabandistas, los comerciantes y los distribuidores, los vecinos y los funcionarios. El dinero producido en esas operaciones fue utilizado muchas veces para pagar sueldos o para realizar obras en la ciudad. Sirva como ejemplo el destino de 9 000 pesos procedentes de decomisos, que se utilizaron para obras de la catedral (suma importante si se tiene en cuenta que la renta fija de esa iglesia era de 100 pesos).[11]

No debe resultar extraño que, con una legislación tan fácil de eludir, el comercio esclavista se fuera afianzando a lo largo de los años en todo el territorio rioplatense. Se extendió, a pesar de las dificultades geográficas que los tratantes debieron sortear

10 AGN. Div. Colonia. Acuerdos de la Real Hacienda, Sala IX-13-8-7.
11 AGN. Colección Biblioteca Nacional, Leg. 215. Real Cédula del 10 de mayo de 1663.

para distribuir a los esclavos por malos caminos y a lo largo de tierras deshabitadas.

Las rutas de comercialización

Las vías comerciales que se trazaron en el territorio rioplatense, desde su colonización hasta el siglo XIX, no fueron sino una combinación entre los antiguos caminos prehispánicos y los que se fueron delineando según las exigencias de comunicación de los nuevos pobladores.

La vinculación de Buenos Aires con la red incaica que partía del Cuzco llegaba hasta Tucumán y Cuyo, en el actual territorio argentino, consumió grandes esfuerzos por parte de comerciantes y transportistas, quienes combinaron la utilización de enormes carretas con métodos indígenas para cruzar los ríos, buscar agua potable o tener acceso a los pasos andinos.

El principal obstáculo para las comunicaciones interiores lo constituía el hecho de que, para unir núcleos poblacionales menores, era preciso atravesar kilómetros de tierras deshabitadas. Se fundaron ciudades para afirmar el dominio español en el territorio, pero sin realizar el esfuerzo de construir nuevos caminos o mejorar los existentes. Las recuas de mulas, las carretas y los correos recorrían caminos que el mismo tráfico iba trazando.

¿Por qué, entonces, se mantuvo desde tan temprana época el vínculo entre Buenos Aires y las pequeñas ciudades del interior, y por qué dentro de las transacciones el comercio de esclavos fue creciendo a lo largo del siglo?

La respuesta a estas interrogantes no puede circunscribirse sólo a la alta capacidad de consumo del centro minero de Potosí (hoy Bolivia).

Si bien la zona de producción de plata era el principal destino de las mercancías y de los esclavos llevados a Buenos Aires, no es menos cierto que las ciudades que se hallaban a lo largo de la ruta al Alto Perú también generaron su propia demanda de esclavos y de mercancías.

Historiadores argentinos como Assadourian, Tandeter y Moutoukias han explicado largamente cómo las diferentes regiones interiores del Río de la Plata producían "frutos de la tierra" y demandaban medios de producción y de subsistencia, independien-

temente del mercado de plata. Esto significa que ejercían un comercio que los vinculaba entre sí, además de conectarlos con las zonas mineras.[12]

A la vez, esas áreas productivas mantenían, de un modo u otro, un vínculo comercial con Buenos Aires, ciudad, que si bien no revestía mayor importancia como núcleo poblacional, contaba con la enorme ventaja de tener un puerto con salida al Atlántico.

Los registros documentales sobre el ingreso de esclavos a Buenos Aires, sea en forma legal o por contrabando, permiten inferir que el flujo fue constante, y muy por encima de las posibilidades de absorción por parte de los vecinos de Buenos Aires.

Esos esclavos fueron, en su mayor parte, comercializados a lo largo de las rutas terrestres que vinculaban el puerto de Buenos Aires con Chile, Perú y Asunción del Paraguay.

En la zona de las minas de plata de Potosí, el laboreo estuvo en manos de trabajadores indígenas sometidos a trabajos forzados. Pero las actividades propias de una próspera población de 100 000 habitantes demandaban importantes cantidades de esclavos. Las casas particulares, los talleres artesanales, los hospitales, las autoridades comunales y la Iglesia Católica los ocupaban en gran número.

Si bien la provisión de esclavos estaba legalmente a cargo de los comerciantes limeños que los llevaban desde Cartagena, los que se comercializaban desde Buenos Aires resultaban mucho menos costosos. A la vez representaban, grandes ganancias para los contrabandistas que los introducían desde ahí.

Pero no solo la zona minera consumía trabajo de esclavos. Las tareas agrícolas y ganaderas de Córdoba, Salta y Jujuy no podían ser asumidas por sus escasos vecinos y pobladores. No, al menos, si pretendían comercializar sus excedentes en los distintos puntos de la ruta comercial.

Tucumán, por ejemplo, fue un importante centro algodonero, secundado por Santiago del Estero y Catamarca. El talado de bosques para construir carretas, en una forma artesanal, que garantizaba el seguro transporte de hombres y mercaderías, consumía la escasa mano de obra disponible.

---

12 Son sumamente útiles los datos que aporta Zacarías Moutoukias respecto del comercio ilegal y su distribución En: *Contrabando y control colonial en el siglo XVII*. Centro Editor de América Latina. 1988.

La zona de Cuyo producía vinos, pasas y aceites, que comercializaba tanto en Perú como en Buenos Aires. El Paraguay, además de contar con una pequeña industria naviera para el transporte fluvial, producía azúcar y yerba, elementales para el sostenimiento de los indios encomendados a la minas.

Las órdenes religiosas, en especial la Compañía de Jesús, utilizaron en sus estancias, talleres, colegios y hospitales, una importante cantidad de esclavos.

Buenos Aires, en cambio, no contaba con un nivel productivo de significación. De hecho, sus habitantes producían apenas lo indispensable para subsistir. Todo lo comercializado al menudeo en sus tiendas y pulperías era llevado del interior o de España.

Lo que sí había era una fuerte presencia de comerciantes y consignatarios, quienes se encargaban de distribuir esclavos por las regiones arriba descritas.

Según consta en los testamentos, algunas familias pudientes empleaban esclavos para trabajos domésticos o tareas de campo. Otras los ocupaban en tareas artesanales. El Cabildo les encargaba trabajos públicos.

Pero no fue sino hasta en el siglo XVIII cuando la utilización de mano de obra esclava se generalizó en las tareas agrícolas y ganaderas de chacras y estancias y se incorporó definitivamente a la vida doméstica de Buenos Aires.

Tanto en el siglo XVII como en el siguiente, tres rutas principales conectaban Buenos Aires con el Perú, el reino de Chile y la provincia del Paraguay.

La primera de ellas unía Buenos Aires con Córdoba, Santiago del Estero, Tucumán, Salta y Jujuy, para finalizar en Potosí, con un recorrido de 540 leguas. Se conservan registros documentales que hablan incluso de que se revendían esclavos en Lima.

La ruta que iba hacia Chile totalizaba 370 leguas. Pasaba por Córdoba, San Luis y Mendoza, y llegaba hasta Santiago y Valparaíso, luego de atravesar los pasos cordilleranos. La dificultad de esa ruta estribaba en que estaba cerrada durante la mayor parte del año. De hecho solo entre los meses de noviembre y marzo la disminución de los hielos permitía el paso de las caravanas.

Para llegar al Paraguay se seguía la ruta que remontaba el Paraná, pasaba por Santa Fe y Corrientes y terminaba en Asunción, luego de un trayecto de alrededor de 200 leguas.

Como dijimos anteriormente, en los alrededores de Asunción existía una pequeña industria naviera que permitía la construcción y la reparación de barcos aptos para el tráfico fluvial. Sin embargo, la ruta terrestre era la preferida, pues demandaba menor infraestructura, aunque ocasionalmente la ruta fluvial también era utilizada por los contrabandistas.

Además de esas tres rutas, cuya utilización era la más habitual, existía otra que permitía la comercialización de esclavos ingresados por medio de contrabando.

Nos referimos al camino que desde Sacramento (actual Uruguay) cruzaba el Río de la Plata hacia Buenos Aires, o bien remontaba el río Paraná para hacer pie en Santa Fe y desde ahí dirigirse al Norte (por tierra hacia el Perú o siguiendo el río hasta Asunción). Si bien las dificultades de esta ruta eran mayores pues exigía una combinación de navegación fluvial y transporte terrestre, tenía como contrapartida la posibilidad de eludir los controles del contrabando que se hacían en el puerto de Buenos Aires.

Esa ruta permitió la presencia fructuosa de comerciantes del Brasil en el Río de la Plata, a lo largo de todo el siglo XVII. Hacia 1680, cuando se fundó la Colonia del Sacramento, la expansión portuguesa hacia los territorios del sur se consolidó y se concretó oficialmente lo que ya se venía produciendo de hecho.

Además de las conexiones fluviales y terrestres, Sacramento ofrecía a los contrabandistas un lugar seguro donde refugiar sus naves, con la posibilidad también de aprovisionarlas de sebo y de cueros vacunos, gracias a la importante cantidad de ganado cimarrón que había en los alrededores.

Así, los traficantes obtenían metálico del Alto Perú (por supuesto, ilegalmente sacado) a cambio de sus esclavos, y podían aumentar sus ganancias llevando cueros y sebo a sus lugares de origen.

También resultaron beneficiosos los contactos con el Paraguay, donde las misiones de los jesuitas absorbían parte de las mercaderías y de los esclavos obtenidos ilegalmente.

En Buenos Aires, la comercialización de esclavos ilegales se realizaba al por menor en tiendas y pulperías, o en pequeños lanchones escondidos en diferentes puntos de la costa.

La actividad comercial de la Colonia del Sacramento no se mantuvo solo por el contacto con Brasil, sino que se vio incrementada, además, con arribadas de navíos franceses e ingleses.

El recorrido de las rutas descritas continuó más allá del siglo XVII y el contacto entre las ciudades principales se mantuvo, a pesar de que los límites del antiguo Virreinato se redujeron considerablemente.

Fuentes para el estudio del tráfico de esclavos en el siglo XVII

El Archivo General de la Nación, con sede en Buenos Aires, conserva las fuentes manuscritas que permiten tener una visión del proceso esclavista en el Río de la Plata.

La falta de series documentales completas referidas al comercio y a la introducción de esclavos durante el siglo XVII puede explicarse por el hecho de que Buenos Aires era una Gobernación que dependía del Virreinato del Perú.

Por cuestiones de orden administrativo, la documentación sustantiva se producía en Lima o se enviaba a ese lugar, al no existir en Buenos Aires instituciones rectoras como la Real Audiencia, el Tribunal de Cuentas o la Aduana.

Sin embargo, las fuentes conservadas permiten conocer detalles del comercio de esclavos, aunque no las cifras reales del tráfico desarrollado durante el siglo XVII.

Según los actos que mencionan, podemos dividir las fuentes documentales de la siguiente manera:

GOBIERNO Y ADMINISTRACIÓN	Correspondencia de gobernadores Actas y expedientes del Cabildo Normativa real
JUDICIALES	Autos de gobernadores Expedientes tribunales menores Protocolos notariales
ECONÓMICO-CONTABLES	Acuerdos de Real Hacienda Libros de decomisos Libros de ingreso de esclavos Libros de cobro de alcabalas

Los documentos de orden gubernativo son particularmente importantes, puesto que reflejan, a través de ordenanzas, cédulas y bandos, la actitud de la Corona frente al tráfico rioplatense. En el caso que nos ocupa, la reiteración de las prohibiciones de trata y la presencia de registros de ingreso de esclavos permiten comprobar la existencia de un comercio ilegal, avalado por las mismas autoridades locales.

Los expedientes que pertenecían al Cabildo, así como los acuerdos, reflejan la necesidad de mano de obra esclava en la región y la imposibilidad económica de adquirirla. Esto confirma que, durante el siglo XVII, Buenos Aires fue un punto de introducción, pero no de permanencia de esclavos.

Las fuentes judiciales proporcionan información sobre el empleo de esclavos en la vida cotidiana de la ciudad. La más rica mención se encuentra en los Protocolos Notariales, a través de cartas dotales, testamentos y legados. A partir del dictado de una Real Cédula, en 1685, fue obligatoria la inscripción, ante escribano público, de la compra o venta de uno o más esclavos, cuantas veces se produjera. Esta documentación permite conocer detalles de las transacciones, así como los precios del mercado.

Los documentos de carácter económico reflejan la existencia de un sistema impositivo que gravaba el comercio de esclavos desde que estos llegaban al puerto. Gracias a esos documentos se pueden obtener detalles de la actividad de los Factores de Asientos, de los remates de esclavos decomisados y del ingreso de dinero a partir de los manifiestos. También se obtienen nombres de comerciantes y de consignatarios, así como también de quienes estaban encargados de llevar hasta Lima los caudales que se producían con el tráfico. Además, proporcionan información sobre la llegada ilegal de navíos esclavistas, con detalle de su nacionalidad y carga.

Por lo visto, toda esa documentación es valiosa para la comprensión del tema, aunque la posibilidad de conocer la verdadera cifra de africanos que entraban por el puerto de Buenos Aires sea prácticamente nula.

Más allá de los datos cuantitativos, las fuentes conducen hacia un mayor conocimiento del fenómeno esclavista en el siglo XVII, tantas veces minimizado.

Conclusiones

Buenos Aires fue, desde su fundación, un caso particular dentro del territorio del extenso Virreinato del Perú. Su puerto, una tentación para el contrabando y una puerta abierta para una posible invasión extranjera.

Prácticamente, durante todo el siglo XVII, la Corona se empeñó en clausurarlo, contradiciendo la necesidad de mantenerlo poblado para su defensa. Sin embargo, y a pesar de los firmes intentos reales de controlar toda transacción comercial, Buenos Aires fue una alternativa para sacar los excedentes de los productos regionales y para desviar el metálico, eludiendo el sistema monopolista imperante.

Los esclavos se comercializaron, en forma legal e ilegal, a lo largo de todo el territorio, y formaron parte de una cadena comercial que vinculó el Río de la Plata con África.

En la siguiente centuria, las poblaciones crecieron, y con ellas sus áreas productivas y sus demandas de fuerza de trabajo. La política borbónica de Asientos de Negros con compañías extranjeras tendió a solucionar este problema e invistió al puerto de Buenos Aires como centro de distribución de esclavos.

Los caminos utilizados en esta empresa fueron los mismos que habían recorrido los traficantes del siglo anterior.

En 1776, Buenos Aires fue elevada a la categoría de cabecera del Virreinato del Río de la Plata, con lo que, obtuvo así nuevas prerrogativas económicas y políticas.

Se privilegió, entonces, el comercio marítimo por sobre el terrestre. Fueron cada vez más frecuentes los contactos con África, y el comercio humano se combinó con exportaciones propias del Río de la Plata.

Hacia fines del siglo XVIII, Buenos Aires ya había consolidado un circuito comercial estable, el cual abarcaba, además de Europa, ambas costas de América y África.

LA REAL COMPAÑÍA DE INGLATERRA Y EL TRÁFICO DE ESCLAVOS EN EL VERACRUZ DEL SIGLO XVIII, 1713-1748

Antonio García de León
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

El "asiento inglés", o sea la concesión exclusiva de la trata de esclavos otorgada a los ingleses por la Corona española desde 1713, señala el fin de la introducción masiva de africanos esclavizados a México. La compañía inglesa hizo las últimas importaciones a gran escala, muy relativas, también, si se les compara con las del siglo anterior, en una Nueva España cuya población de indios y castas se reponía demográficamente. La sociedad mexicana de aquel entonces vivía un crecimiento sostenido gracias al auge de la plata, en el cual la fuerza de trabajo indígena se hallaba en franca recuperación, y en el que los procesos de movilidad social y mestizaje hicieron que la población de origen africano fuera rápidamente absorbida en el conjunto de una muy variada sociedad. Esta situación, en términos de la coyuntura general histórica (y de la conformación de esa sociedad en el siglo XVIII), trascendió hasta el futuro, pues, de hecho, muchas de las diferencias actuales en el peso y en la composición de la población entre México y gran parte del Caribe insular se explican por esa decreciente importancia de la trata de esclavos africanos, desde mediados de un siglo marcado por las reformas borbónicas.

Las huellas de la compañía inglesa

Asimismo, la vida veracruzana de los primeros años del siglo XVIII está fuertemente influenciada por las actividades de la Real

Compañía inglesa –la *South Sea Co.* o "Compañía de los Mares del Sur"– que, después de los Tratados de Utrecht (1713), obtuvo de la Corona la concesión para introducir esclavos en la América colonial española. Veracruz fue uno de los principales puertos del continente autorizados durante los veintiocho años que duró ese contrato: de hecho lo fue hasta la guerra de 1739, con efectos posteriores hasta 1748 y 1750, cuando la Corona se vio obligada a indemnizar a la compañía. Los demás puertos americanos habilitados para este tráfico fueron La Habana, Santiago de Cuba, Cartagena de Indias, Portobelo, Panamá y Buenos Aires. En tráficos locales, la trata inglesa penetró también a Campeche, Maracaibo, Caracas, Guatemala, Puerto Rico, Santo Domingo y Río de la Hacha.

Gracias a una rica documentación hallada en el Archivo General de la Nación, de México, –principalmente en los ramos de Marina, Reales Cédulas Originales e Inquisición–, lo mismo en el Archivo General de Indias de Sevilla y en algunos registros existentes en Londres (British Museum y Public Record Office), es posible precisar tanto el número de "piezas de Indias" introducidas a la América española en general y a Veracruz en particular, como sus orígenes en la costa occidental de África y en algunas posesiones británicas o portuguesas del Caribe insular. De hecho, el centro de acumulación y reparto de esclavos fue instalado en Barbados y Jamaica, que eran muy importantes como puntos de distribución de contrabando inglés, además de las islas de Curazao, San Cristóbal y San Eustasio, que aparecen también como centros de origen en los registros ingleses y en los de Nueva España.

En todas esas fuentes se pueden detectar también las denuncias de contrabando que la compañía realizaba paralelamente, el monto global de sus operaciones en América y los privilegios económicos y políticos que los factores o representantes de la compañía lograron acumular en Veracruz y en toda Nueva España.

El contrato original, impreso, permite evaluar la profundidad de las desventajas de España ante Inglaterra, así como la forma como los ingleses –utilizando el tráfico de esclavos como un caballo de Troya– lograron penetrar a fondo el mercado interno de la Nueva España y los de otras provincias americanas, poniéndolos a su disposición para la venta de sus manufacturas (ropa, licores, papel y herrería, principalmente), y con ello, sentando las bases para el posterior *boom* de la revolución industrial que, como sabemos, estuvo principalmente centrada en la industria textil, y, en gran

medida, financiada por estas actividades y por la transferencia hacia Inglaterra de una buena parte del "tesoro americano".

La Real Compañía en el contexto internacional

La hegemonía de Inglaterra en el contexto de la paz de Utrecht marca el fin de la "primera guerra mundial" por la repartición del planeta. La penetración inglesa al mercado de las Indias españolas, un deseo largamente acariciado, se vio ampliamente favorecida por el resultado de esa guerra.

La Guerra de Sucesión española (1702-1713), que marcó la sustitución de la dinastía de los Austrias por la de los Borbones, fue de hecho un combate entre las potencias por el cuerpo inerte de la monarquía española, una primera guerra mundial para repartirse el mundo usando como pretexto la sucesión de un imperio decadente. Y es que el primero y más inmediato problema con que tuvo que enfrentarse la nueva dinastía borbónica de España, representada por Felipe V, antes Felipe de Anjou, nieto de Luis XIV de Francia y de María Teresa (la hija de Felipe IV de España, cuyo matrimonio había logrado una de las alianzas dinásticas más importantes del siglo XVII), fue que su ascenso al trono de España –al morir sin hijos el último de los Habsburgo, Carlos II–, desencadenó la Guerra de Sucesión española. Esta contienda puede ser considerada la primera guerra mundial, ya que los cuatro beligerantes principales (España, Inglaterra, Francia y Austria) lucharon en toda Europa y en sus respectivos imperios ultramarinos, sobre todo en territorio americano. La inoperancia de Francia para defender a la decadente monarquía española, y su derrota en esta guerra, hicieron hegemónica la presencia de Inglaterra. Al terminar el conflicto, España se encontraba sin una armada de guerra adecuada, y dependía de los buques franceses para sus contactos comerciales y para proteger sus flotas, así como para enviar a España el tesoro anual de las Indias. Privada de la mayor parte de sus antiguas posesiones europeas (sobre todo Nápoles y los Países Bajos), fue literalmente forzada a ceder, a través del asiento de negros, una participación oficial en el comercio imperial a su principal enemigo, la *pérfida Albión* [...] obligada también a romper el anterior contrato con la compañía francesa,

la *Compañía de Guinea*, que hasta entonces había tenido la concesión de un mercado de esclavos bastante deteriorado.

La *Compañía de Guinea* fue así bruscamente suplantada, y, por Cédula del 26 de marzo de 1713, la compañía inglesa entró en el ejercicio del nuevo asiento. En virtud de este contrato, los ingleses se comprometieron a introducir en los dominios españoles de América 144 000 esclavos en treinta años, contado el tiempo a partir del 1° de mayo y a razón de 4800 anuales. Se contarían en "piezas de Indias": de 7 palmos de estatura (de 9 pulgadas cada palmo, lo que daría una medida ideal de 63 pulgadas, es decir, 1.60 metros de estatura), no tenía que ser viejo ni tener defectos. Pagarían 33 pesos escudos de plata y un tercio, en lo que estarían cubiertos todos los derechos sin que se les pudiese pedir otro. Este impuesto recaería sobre los 4000 introducidos cada año, y del impuesto de los 800 restantes, "le hacía merced el rey a la compañía", es decir, no se cobraba. En Nueva España y Tierra Firme, los esclavos introducidos se podrían negociar a más de los 300 pesos por cabeza masculina.[1]

El contrato obtenido era muy ventajoso a los intereses de Inglaterra, pues el *factor* inglés, en cualquiera de los puertos autorizados podría, previo permiso de los gobernadores de cada plaza, visitar las naves de cualquier nacionalidad que llegaran a las costas americanas, y los esclavos de contrabando que encontraran en ellas (llamados "piezas de precio") serían decomisados –siendo previamente "indultados" como si fueran ellos los infractores– y entregados a la compañía sin costo alguno. Los rezagos de productos perecederos que llegasen en los buques de esclavos, que habían servido para el alimento de la tripulación y la carga, podrían venderse con intervención de los oficiales reales. Las naves de la compañía gozaban también de la facultad de poder ir libremente de un puerto a otro, libertad que no tenían ni siquiera las propias naves españolas, y de regresar indiferentemente a España o a Inglaterra. Tanto el rey de España como el de Inglaterra serían accionistas de esta "compañía por acciones", dueña de un mercado tan cautivo como sus mercancías humanas, y ambos monarcas designarían dos directores que residirían en Londres.[2]

---

1 Eduardo Arcila Farías. *Reformas económicas del siglo XVIII en Nueva España.* México: Sep Setentas 117. 1974. pp. 70-73.

2 Peggy K. Liss. *Los imperios trasatlánticos. Las redes del comercio y de las revoluciones de independencia.* México: Fondo de Cultura Económica. 1989.

Pero, a pesar de que hay bastante precisión en las condiciones del contrato, lo que habrá a lo largo de los veintisiete años efectivos que duró el contrato será una constante pugna, pues el monarca español trató por todos los medios, cuando no cedía en exceso, de sacudirse las condiciones impuestas. Inglaterra, por su parte, que se quejaba de que los españoles le imponían impuestos locales y otras trabas, abusó de sus derechos en muchas ocasiones, y buscó por la vía de la fuerza nuevas ventajas. El contrato, que debía concluir y renovarse en 1743, cesó en la práctica a partir de la guerra desatada en 1739, con el estallido de la "guerra de la oreja de Jenkins", cuya responsabilidad recae casi enteramente sobre la compañía.[3] Los ingleses incumplían en el pago de impuestos y derechos al fisco español y de las utilidades debidas al rey. Por su parte, los funcionarios reales españoles de cada puerto ponían múltiples trabas y pretendían cobrar a la compañía derechos que no aparecían en el contrato. El rey de España tampoco había cumplido con el reintegro de ciertas sumas, y ambas partes interpretaban, cada una a su manera, tanto el plazo de caducidad del monopolio como aspectos diversos de las condiciones pactadas.

Pero la compañía no solo obtuvo el comercio exclusivo de esclavos, sino que logró también un permiso para conducir todos los años un navío con 500 toneladas de mercadería inglesa, el llamado *navío de permisión*, que llegaba a Veracruz, Cartagena y Portobelo. Pasados los años, el navío era acompañado por toda una flota multiplicada que introducía de contrabando más del tonelaje autorizado.[4] Otra licencia le permitía introducir un navío de 300 toneladas en las islas Canarias. Y, como de 1714 a 1716 la compañía no pudo despachar el navío de Indias, dejando con ello de embarcar 1500 toneladas, se convino que para "indemnizarla" durante los diez años siguientes, hasta 1727, el navío sería de 650 toneladas, con algunas libertades, como veremos.[5]

3 Liss. *Op. Cit.*
4 Sobre estos abusos, véase, por ejemplo: AGN, *Reales Cédulas originales*. pp. 44, 122: 291-296 v. 3 de diciembre de 1724. "Contra excesos de la Real Compañía..."
5 Comunicación de José Patiño, Sevilla, 21 de julio de 1732: "... que se haga el arqueo, y que si excediese en 6, 8 o 10 toneladas, no se haga novedad, pero que pasando estas haya de ser con la reserva a rebatir las del inmediato bajel las que en estas se hallaren de más. Si hubiera 50 toneladas más de las 650 se impugnará su admisión..." AGN, *Reales Cédulas originales*. 55, 29/30: 91-107 v.

La relación de este mercado "cautivo" con el tráfico de esclavos y el auge de la manufactura y la revolución industrial inglesa, son también temas apasionantes de esa antigua "globalización" del planeta. La forma como Inglaterra dominó al mundo y "resemantizó" el comercio, dándole otro sentido a la frase "libre comercio", tienen su arranque en esa onerosa concesión, cuyas bases eran en realidad poco competitivas.

En esto, Adam Smith, en el capítulo VII, referente a las colonias, de su monumental *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, y cuya primera edición se remonta a 1776 (precedida de múltiples trabajos escritos),[6] considera que la existencia de las compañías más bien entorpeció el libre mercado y el desarrollo industrial: la trata de esclavos era más una rémora que un factor de avance y pesaba demasiado sobre el verdadero cuerpo del proyecto hegemónico inglés, que pretendía el control de los mercados interiores de las Indias españolas, y, en especial, de la Nueva España: el precio por pagar era tan alto, que el mismo Smith, gran promotor del crecimiento de la economía inglesa, omite hablar con detalles del tráfico de esclavos que factores de su país realizaban en África. Y, por sobre todas las versiones actuales que atribuyen a la administración colonial española un alto grado de ineficiencia y corrupción en su trato con la compañía, Adam Smith arremete más bien contra los mismos vicios, pero poniendo el acento en el lado inglés. Y es que la compañía tenía serias dificultades con los accionistas, lo mismo que con otras compañías inglesas, con la Corona británica y con los armadores de Bristol y Liverpool.

Según Adam Smith, es falsa la idea de que es necesario el gran capital de una sola compañía para desarrollar una economía nacional. Y es que en el caso de la *South Sea Co.*, esta se inscribe dentro de un proceso de concentración de capitales que se estaba dando en Londres, entre ricos comerciantes, sociedades anónimas y bancos, o entidades no muy definidas que realizaban todo tipo de actividades financieras desde finales del siglo XVII, y que, a la postre, llevarían a que en el siglo siguiente (para unos en 1713 y para otros en 1760) Londres se convirtiera en el centro del capitalismo mundial, desplazando a Amsterdam, posición

---

6 Confrontar Adam Smith. *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1958.

hegemónica que acapararía por dos siglos, por lo menos hasta la crisis de 1929:

> "En 1695 existían en Inglaterra al menos 140 compañías con un capital total de 4 250 083 libras esterlinas, el 50 por ciento del cual estaba invertido en tres empresas, la *East India Company, la African Company* y la *Hudson's Bay Company,* todas ellas con sede en Londres. En 1717 el Banco de Inglaterra, con un capital de solo 720 000 libras esterlinas en 1695, estaba valorado en 5 500 000 libras esterlinas, y el capital total de las compañías que existían por entonces superaba los veinte millones".[7]

La clave, para el desarrollo posterior del capitalismo inglés, es que muchas compañías se habían creado precisamente con el propósito de atraer capitales para la industria. En gran medida, y según Smith, estos prometedores comienzos fueron opacados por las especulaciones de la compañía, que introdujo esclavos africanos a la América española, lo que creó lo que hoy llamaríamos una "burbuja" inflacionaria. No en vano a la compañía se le llamaba también la "South Sea Bubble", la quimera de los mares del sur. De allí que el posterior auge industrial más bien se apoyara en préstamos bancarios y en alianzas familiares y religiosas. Y es que según Smith, las compañías son monopolios opresores, como la Real Compañía Africana, que, al perder sus privilegios exclusivos y someterse a la competencia, terminaron por fracasar. Smith también considera que el famoso *navío de permisión* que los ingleses introducían en Nueva España, no garantizó el éxito de la misión comercial británica, sino antes bien, demostró las ventajas de la misma competencia inglesa para el desarrollo ulterior del capitalismo.

Según él, la *South Sea* reunía:

> "[...] un capital muy cuantioso dividido entre innumerables accionistas [...] Sus proyectos extravagantes y poco regulares en el manejo de acciones son de todos conocidos [...] El primer negocio a que se dedicó consistía en proveer de negros a

7 Smith. *Op. Cit.* Parte III. pp. 639-716.

las Indias Occidentales españolas, en virtud de un privilegio exclusivo que dimanaba del contrato de "asiento", otorgado a los ingleses en el Tratado de Utrecht. Pero como no era de esperar un gran beneficio en este comercio, ya que los portugueses y franceses que antes lo tuvieron se habían arruinado, hubo de concedérseles, en compensación, el privilegio de enviar anualmente un barco de cierto tonelaje y cargamento [...] de los diez viajes que le fueron permitidos hacer a este navío, únicamente fue muy beneficioso el que realizó la *Royal Caroline* en 1731, pero perdió en todos los demás. Sus factores y agentes atribuyeron el fracaso a las dificultades y extorsiones por parte del gobierno español, *aunque más bien creemos que se debe atribuir a la profusión y depredaciones de estos mismos empleados y agentes, algunos de los cuales adquirieron, según se dice, caudales considerables en un solo año [...]*"[8]

Ya para 1724, nuestra compañía, en algo que demuestra las bajas utilidades obtenidas, empezó a diversificarse dedicándose más bien a la pesca de la ballena en las costas de Groenlandia, o al tráfico de marfil hacia el mercado europeo... "En 1748" –agrega Adam Smith– "y en virtud del Tratado de Aquisgrán, caducaron todas las reclamaciones que tenía la compañía contra el rey de España, derivadas del asiento de negros, considerándose todas ellas canceladas a cambio de esa compensación (más de cien mil libras esterlinas). Así cesó su tráfico con las Indias Occidentales españolas. El resto de sus fondos se convirtió en anualidades, y suspendió todas sus operaciones mercantiles".[9] Hacia 1719 llegaron a su máximo las ganancias del monopolio, pero este pronto mostró sus debilidades, que eran las mismas de las anteriores compañías que habían tenido que ver con el *asiento* español.

La guerra de 1739 obligó también a la Corona española a firmar con algunos particulares algunos *asientos* limitados, que no implicaban exclusividad, con el fin de garantizar el flujo de esclavos. Estas concesiones rompieron de hecho con el monopolio de la compañía, aunque generalmente los obtuvieron mercaderes españoles que debían recurrir a representantes y apoderados de la misma compañía o de otros introductores ingleses. Y,

---

8 Smith. *Loc. Cit.*
9 Smith. *Loc. Cit.*

mientras los españoles se quejaban del daño que hacía el navío de permisión sobre sus ganancias en la Feria de Jalapa, Adam Smith considera que esta competencia americana contribuyó más bien a la ruina de la compañía, ruina que es atribuida por Smith a la incapacidad de enfrentar la libre concurrencia:

> Merece la pena que llamemos la atención sobre el hecho de que en el comercio que hacía la Compañía de los Mares del Sur por medio del barco anual *–único ramo en el que podía prometerse una ganancia importante–* nunca se vio libre de competidores, tanto nacionales como extranjeros. En Cartagena, Puerto Bello y Veracruz siempre tropezaba con la competencia de los comerciantes españoles, que llevaban desde Cádiz a aquel mercado géneros europeos de la misma especie de los que transportaba el navío inglés, y en Inglaterra, la de los comerciantes nacionales que conducían también desde Cádiz los mismos artículos de exportación de las Indias españolas. Es cierto que tanto los efectos españoles como los ingleses estaban sujetos a impuestos bastante gravosos. *Pero las pérdidas ocasionadas por negligencia, prodigalidad y malversación de los empleados de la Compañía constituyeron sin duda, una carga más insoportable que la de los mismos impuestos: parece pues que es contrario a toda experiencia que una compañía por acciones pueda prosperar en cualquier rama del comercio exterior donde tropiece con la competencia de comerciantes particulares.*[10]

El contrato leonino del "asiento inglés" generó también, como era de esperarse, las más virulentas reacciones entre las autoridades de la Nueva España, que no alcanzaban a entender el grado de debilidad de la metrópoli. Y es que, además, el Tratado de Utrecht incluyó una promesa de España de nunca transferir sus territorios americanos a ninguna otra nación, y una promesa de Inglaterra de protegerlos contra tal enajenación: es decir, nada menos que un antecedente británico de la posterior Doctrina Monroe.

10 Smith. *Loc. Cit.*

El asiento inglés y su funcionamiento global

El funcionamiento general de la *South Sea Company*, estaba garantizado con un contrato particular con la *Royal African Company*, que sería la proveedora de la mercancía humana en las costas occidentales de África. El antecedente más fuerte de relación con el mercado español provenía de la costumbre anterior de proveerse de esclavos en Jamaica y Barbados, en un tráfico de muchas mercancías que había ido creciendo hasta poco antes de la instalación de la concesión. Y, más allá de las dificultades entre ambas compañías, o incluso con las mismas autoridades inglesas de Jamaica, que no consideraban el tráfico de esclavos como la vocación exclusiva de la isla, el número de ingleses que participaron de ese tráfico se incrementó. Muchos de esos tratantes tenían su base en Bristol, Liverpool y Londres, y competían seriamente entre sí. Desde ahí armaban los barcos y cargaban mucha de la mercadería que iba a ser introducida, por permisión o contrabando, y ahí organizaban a sus tripulaciones. Los buques debían ser capaces de transportar y de mantener vivos a todos los esclavos contratados y cruzar con ellos el Atlántico. Generalmente la compañía pagaba al dueño del barco un determinado flete por un número dado de esclavos. Una vez enrolada la tripulación, entregaba los bienes que iban a ser intercambiados por esclavos, y proporcionaba las provisiones para alimentar a los cautivos y la tripulación durante el viaje. En algunos casos la compañía hizo sus propios arreglos en África para la obtención de esclavos, comprándolos de los factores residentes de la Compañía Africana, o el mismo capitán contratado los compraba directamente de los tratantes locales.

La compañía procuraba que los capitanes de cada barco se responsabilizaran de la seguridad de la carga humana. Es por ello que, en 1715, la compañía decidió que cada capitán de buque enlistado recibiera cuatro esclavos como comisión por cada 104 que entregara vivos, sanos y salvos. Esto motivó a los capitanes a un trato más benevolente; pero incluso así, los esclavos caían víctimas de enfermedades contagiosas, agravadas por la pobreza de la dieta o por los cambios alimentarios que implicaba el cautiverio. Los capitanes empezaron a preocuparse por la variedad de la dieta, que incluía tabaco, aceite de coco, carne de res y bebidas espirituosas. De preferencia los esclavos debían tener entre 10 y 30 años. En la medida de lo posible, debía enviarse la misma canti-

dad de hombres que de mujeres. La sobrecarga disponible del buque era usada en África para transportar oro y marfil que, a su vez, se vendían en Buenos Aires o Veracruz. Colin Palmer, en su estudio sobre la trata británica hacia la América española,[11] menciona el caso del capitán Nathaniel Smith, quien dio muestras de gran efectividad en el transporte de esclavos, debido a que lavaba muy frecuentemente la cubierta durante la travesía, usando vinagre como desinfectante,[12] y permitía y procuraba que los esclavos fueran entretenidos con música y juegos para su "mejor preservación" y salud, mientras prohibía a la tripulación que mezclara agua de sal con la comida de los cautivos, pues esta práctica era considerada "muy insalubre para los negros".

En 1722, la Real Compañía Africana se comprometió a entregar 400 esclavos al navío *Carteret,* en Cabinda. Seis séptimas partes debían ser mayores de 16 años y la séptima parte restante niños y niñas entre 10 y 15. El Carteret transportaba, para sus 400 esclavos, 320 chests de maíz, 200 libras de pimienta malagueta, 16 *bushels* de sal, 80 galones de aceite de palma y algunas otras minucias. Entre 1714 y 1738, los destinos de los 134 navíos de la Compañía de los Mares del Sur eran, en orden de importancia, los siguientes: Angola, Costa de Oro, Costa de los Esclavos, Senegambia, Windward Coast, Madagascar y otros.[13]

En el recorrido entre África y las Indias españolas, el cautiverio y el transporte eran un excelente "nicho" para la proliferación de enfermedades infecciosas: viruela, sarampión, escorbuto, variedad de fiebres, "flujo del cuerpo" o disentería y conjuntivitis, entre otras. Es por ello que los buques debían guardar una cuarentena de quince días antes de vender la carga, una vez arribados a los puertos americanos. El problema de la dieta estaba relacionado con esas enfermedades. Ya desde 1705, los factores de la Compañía Africana en Whydah recomendaban alimentar a los esclavos con maíz, ñames, malagueta y aceite de palma, a lo cual debían agregar frijoles, pan, queso, carne seca y harina llevados de Inglaterra. Varios registros incluyen también papas y arroz. Para minimizar el escorbuto se agregaban limones y limas.

---

11 Colin Palmer. *Human Cargoes. The British Slave Trade to Spanish America, 1700-1739.* Urbana-Chicago-London: University of Illinois Press. 1981.

12 Palmer. *Op. Cit.* p. 13.

13 Palmer. *Op. Cit.* p. 31.

Y, si los esclavos eran afortunados, podían tener extras de los llamados "refreshments": plátanos, cocos, licor de malta, ron y brandy. Según fuera la composición étnica de los esclavos, los ñames y el arroz podían reemplazar al maíz como alimento base. Pero un viaje que duraba más de ocho o diez semanas, invariablemente llegaba corto de provisiones, lo que obligaba al racionamiento e incluso al hambre. Se recomendaba, también, que los esclavos se mantuvieran limpios y convenientemente vestidos: "When your ships have great mortality", decía un documento, "unless occasioned by the smallpox, you may be assures it's through carelesness of your captains, mates, surgeons and cooks usage".[14] Otras evidencias nos hacen ver que la travesía del Atlántico fue muchas veces mortal, tanto para los esclavos como para la tripulación. Por ejemplo, el *Queen Elizabeth*, que dejó Sierra Leona en 1714, en los quince meses que tardó en llegar a Jamaica perdió cinco capitanes.

La resistencia de los cautivos en la travesía era otro de los problemas a los que se enfrentaba la compañía. De acuerdo con Snelgrave, un factor de Senegambia, "las mujeres son las más inquietas y resueltas contra nosotros, hostigándonos con el ruido y el clamor que suelen hacer [...]".[15] Otra forma de enfrentar el cautiverio era dejarse morir sin probar alimento, lo que los tratantes llamaban "fixed melancholy", cuando los esclavos se quedaban pasivos y rechazaban las comidas y las bebidas. La resistencia a la deshumanización adquiría muchas formas y los registros son elocuentes acerca de cómo esto afectaba el destino final de las personas esclavizadas.

Las autoridades de Jamaica y Barbados, colonias británicas que habían sido convertidas en gigantescos depósitos de la compañía, se quejaban de que ahí solo se quedaban los rechazados, los que no cumplían las características del contrato, que esto afectaba sus propias economías de plantación, y pugnaban por una mayor participación en el negocio. Los compradores americanos tenían también sus preferencias en la apariencia física de los cautivos, especialmente de las mujeres. La Compañía Africana hacía notar desde 1704 que los plantadores de Barbados las preferían jóvenes y de grandes pechos, en tanto que los españoles

---

14 Palmer. *Op. Cit.* p. 55.
15 Palmer. *Op. Cit.* p. 54.

americanos insistían en que fueran fenotípicamente negras y no racialmente mezcladas. En 1736, el agente Merewether escribió a Jamaica que estaba seleccionando esclavos que no fueran de la "casta amarilla", para el mercado cubano. Thomas Butcher, un factor de Caracas, recomendaba que los esclavos que se le enviaran debían ser "de los más finos negros, de preferencia del Congo y Angola, sin cortes en la cara y sin dientes afilados, los hombres de mediana estatura, ni muy altos ni muy bajos, las mujeres de buena estatura y sin que tengan los pechos caídos y de preferencia y en la medida de lo posible, deben ser vírgenes". Fue un rasgo general el que la preferencia de edad estaba entre los diez y los tempranos veintes, pues de más edad bajaban de precio. Pero generalmente la mayor parte de la carga no respondía a esas expectativas.

Para identificar a los esclavos y reducir el número de introducciones ilícitas, la compañía exigía a sus factores que "marcaran" a los cautivos con las "marcas de *carimbo*" o "fierros de *carimbar*", pues los esclavos no marcados se asumían como ilícitos y se confiscaban. El hierro de marcar, el *carimbo*, debía ser de oro o plata, y tenía que guardarse en las cajas reales para evitar fraudes. Los factores de Veracruz preferían los de oro, pues "hacían una marca más precisa y más distintiva". Sabemos también que esta práctica no se abolió en Veracruz hasta en 1786.[16] El hierro debía estar resguardado con tres llaves y ser sustituido en caso de robo o pérdida. En toda la América española los cautivos eran alojados en construcciones especiales, muchas veces rentadas para este fin, que los factores llamaban "negrorys". La dieta de este cautiverio inicial en el puerto de llegada era la misma que habían recibido en la travesía. En el caso de Veracruz y de una "negrory" establecida en un barracón extramuros, en el sitio llamado Pantaleón, pasando el arroyo del Aguacate (a unos 6 kilómetros al noroeste de la ciudad), se menciona carne de res seca, pescado, arroz, pan, harina y bananas.[17] Aunque hubo quejas de que el pan y la harina eran por lo general "pan de munición", sin sal, y la harina

---

16 Confrontar Miguel M. Lerdo de Tejada. *Apuntes históricos de la heroica ciudad de Veracruz*. México: SEP. 1940. Tomo 1. pp. 335-336.

17 Estos esclavos eran conocidos como "negros de la Armazón". Por ejemplo: Archivo Notarial de Xalapa, 1732: "...de la Armazón que trajo a su cargo don Guillermo Butler, Factor del Real Asiento de la Gran Bretaña..."

ya desechada por rancia o tener hongos... El problema posterior a la venta, pasados los quince días que aseguraban la salud de los esclavos, era la prohibición de que los factores se introdujeran tierra adentro, prohibición que era frecuentemente violada o derogada por la propia Corona. Se calcula que, en los veintiséis años de funcionamiento de la compañía, el 17 por ciento del total de las personas esclavizadas se perdía por muerte.

El problema permanente de la realización mercantil, al menos en Campeche y Veracruz, era que los mercados estaban saturados por varias razones. Las dos principales eran: el comercio de esclavos de contrabando, que generalmente los ofrecía más baratos, y el crecimiento de un mercado de cautivos en el Altiplano. Esos esclavos eran vendidos a los agricultores o mineros de las costas o de las provincias internas del norte, por propietarios de Puebla, Atlixco, Toluca o Cuernavaca, quienes en sus propias unidades estaban sustituyendo la fuerza de trabajo esclava por la fuerza de trabajo asalariada, escogida del creciente "ejército de reserva libre" que producía el crecimiento demográfico en el centro de la Nueva España. Estos esclavos criollos mexicanos eran preferidos por su precio y porque ya estaban adaptados culturalmente a la sociedad de Nueva España: católicos, hispanohablantes, adaptados al medio... Además, el floreciente contrabando de la época afectó muy adversamente la salud financiera de la compañía. Desde el principio se pidió a los factores que denunciaran a los introductores ilegales ante las autoridades locales. En 1717, por ejemplo, los factores en Veracruz fueron advertidos de usar "your best endeavours to prevent smuggling in goods and slaves". Generalmente se les insistía en no comprar esclavos de contrabando, aunque sus precios fueran muy atractivos. Pero esto no desanimaba a los contrabandistas. En 1716, por ejemplo, los factores de Veracruz compraron un lote de 76 esclavos a 120 pesos por cabeza (24 libras esterlinas), de un comerciante privado que fue interceptado en alta mar y que insistió en que estaba en ruta hacia las Carolinas en Norteamérica. La compañía, en Londres, y la Junta de Negros, en Madrid, censuraron la compra y los obligaron a confiscarlos de acuerdo con los términos del contrato, dado que esas compras proporcionaban "un incentivo para el transporte del comercio ilícito en detrimento del nuestro". Cuando los oficiales españoles capturaban a esos "esclavos de precio", los entregaban a la compañía para su venta. Una Real Cédula de

1717 pone un precio de 118 pesos por cada "pieza de Indias" capturada de esta manera [...][18]

Los registros de la compañía y los documentos españoles son muy imprecisos acerca del número de esclavos capturados. En cambio, para los cuatro años que corren entre 1716 y 1719, especifican que 231 fueron decomisados en Portobelo y Panamá, 99 en Cartagena, 40 en Veracruz y 91 en La Habana. En los hechos, la confiscación fue un fiasco frente al monto del tráfico ilegal.[19]

En cuanto a la distribución, la compañía nunca pudo proporcionar lo estipulado en el *asiento*. En términos de sus necesidades, muchas colonias recibieron un inadecuado número, otras fueron olvidadas y ninguna fue sobreprovista. De hecho, la compañía falló al no alcanzar la cuota anual de entregas contratadas. Posiblemente la laguna fue llenada por el contrabando.

Como puede observarse en el cuadro anterior, la mayor parte de navíos provenían de Jamaica y de otras islas del Caribe, más que directamente de África.

Otra de las complicaciones que se refleja en los registros que han llegado hasta nosotros, era que los españoles insistían en calcular por "piezas de Indias", mientras que los ingleses insistían en hacerlo por "cabezas". Generalmente un número de piezas implicaba uno mayor de cabezas, en una proporción de 4 cabezas por 3 piezas como promedio. Para calcular el número de piezas se medía por "palmeo", en los quince días posteriores a la arribada. Generalmente, el grupo se dividía en cuatro, de acuerdo con la edad y el sexo. Los primeros dos grupos consistían en hombres y mujeres de al menos 15 años de edad. Niños y niñas hasta de 14 eran los otros dos grupos. Los enfermos eran descartados. Se veía el número de palmos para calcular las "piezas de Indias", se sumaba el número de palmos que medían en conjunto y el resultado se dividía entre siete.

Una pieza "ideal" era de siete palmos, de más de 15 años y saludable. Los esclavos a quienes les faltaba un brazo o un ojo, o que padecían de alguna enfermedad crónica, se tasaban como de pieza. Los que tenían más de 30 años de edad valían menos $\frac{3}{4}$, $\frac{1}{2}$ ó $\frac{1}{3}$. Los niños eran medidos con sus madres. Los muy viejos o mentalmente afectados no eran "palmeados".

18 AGN. *Reales Cédulas originales*. 37, 111: 279-281, 1717.
19 Palmer. *Op. Cit.* p. 37.

CUADRO 1
ORÍGENES DE 390 NAVÍOS A AMÉRICA ESPAÑOLA, 1715-1738

Lugar de origen	Nº de navíos	Porcentaje
Jamaica	231	59,2
San Cristóbal	39	10,0
Barbados	33	8,5
Angola	32	8,2
Curaçao	21	5,4
Costa de África en gral.	10	2,6
Costa de Oro	9	2,3
Madagascar	6	1,5
Whydah	6	1,5
San Eustasio	3	0,8
Total	**390**	**100,0**

Fuente: AGI, Contaduría, 267, 268, Indiferente, 2800-2817.

Muchas veces, el "palmeo" generaba severos conflictos entre los factores y los oficiales reales de cada puerto, pues a menudo diferían en cuanto al número de piezas y de cabezas. Esto ocurrió, por ejemplo, en Veracruz, entre el oficial Juan de Avila –"interventor nombrado por S. M. para los negocios del Asiento de Negros en la Veracruz"– y el factor Cedric Bastian, quien, contraviniendo una de las cláusulas del contrato, no entregaba cuentas al primero. A los factores de Veracruz, frecuentemente se les insistía desde Londres en impulsar registros de piezas lo más altos posibles, usando si era necesario, el rubro de "regalos" o "gastos extraordinarios", es decir, sobornando a los oficiales reales.[20]

Sintetizando, la información estadística muestra que la compañía entregó un total conocido de 64 017 esclavos (un número menor de "piezas de Indias") en Panamá y Portobelo, Buenos Aires, Cartagena, Caracas, Veracruz, Guatemala, Puerto Rico, Santo Domingo, La Habana, Santiago de Cuba, Maracaibo, Santa Marta y Campeche. Probablemente otros 1260 fueron entregados en Santo Domingo, Guatemala y Puerto Rico, y cifras menores en las costas de Barlovento, Cumaná y Trinidad.

En Veracruz, según registros del AGN, entraron, entre 1716 y 1733 (en 15 años efectivos), un total de 2212 cabezas, que corres-

20 Palmer. *Op. Cit.* p. 38.

ponden a 2049 y ⅛ de "piezas de Indias". En los veintiún años que corren de 1716 a 1739 (descontando 1718 y 1728, años en que no hubo registro) entraron a Veracruz un total de 3011 cabezas, en 42 navíos (según los registros españoles e ingleses), es decir un promedio muy inferior al previsto: 143,38 esclavos por año.[21] Veracruz ocupa así el séptimo lugar en introducciones, después de las factorías de Panamá/Portobelo, Buenos Aires, Cartagena, La Habana, Santiago de Cuba y Caracas, y por encima de Maracaibo, Campeche, Santa Marta, Guatemala, Puerto Rico y Santo Domingo.

Campeche, por su parte, que constituyó una factoría importante para la introducción a la península de Yucatán, Tabasco y Chiapas, introdujo, según Shelburne, un total de 805 esclavos en los once años efectivos que corren de 1725 a 1739, es decir, un promedio anual de 73,18, lo cual indica también que el mercado estaba ya seriamente limitado por el crecimiento demográfico de la mano de obra indígena y de castas libres.

En cuanto al precio en las factorías, de 1715 a 1719, años de especial bonanza de la compañía, en Veracruz subió de 114 en 1716, a 280 en 1717, y descendió de nuevo a 220 en 1719. Los factores radicados en Veracruz, que tenían pretensiones de control sobre la Feria de Jalapa y competían con el mercado interno de esclavos, se veían obligados a darlos a crédito. En 1717 fueron especialmente advertidos de venderlos en moneda fresca, "ready money", en efectivo, y, si daban créditos, debían asegurarse de la honestidad y solvencia de los compradores. Lo que los documentos del AGN demuestran es que, además, los factores ingleses realizaban operaciones financieras hasta en lugares muy lejanos, como Acapulco, Toluca, Cuernavaca, Puebla, la ciudad de México, las minas del norte y la feria de Saltillo, entre otros. Esta situación puso en alerta a las autoridades españolas, ya que los factores otorgaban créditos que generaban deudas impagables.

Una real cédula del 3 de diciembre de 1724 advierte sobre "los irreparables daños que se siguen, no solo del exceso de mercaderías, sino de llevar estas tierra adentro; pues resultaría de esto que los ingleses pusiesen sus factorías en los Asientos de Minas donde recogerían la plata y oro y darían motivo a que los mineros faltasen a los aviadores, estos a sus principales, y cesaría la

21 AGN. *Reales Cédulas originales*..55, 29/30: 91-107v. 20 julio 1735.

labor de las minas poniéndose todos en quiebra, y solo los ingleses sacarían el oro y la plata, perdería mi Real Hacienda los derechos que le pertenecen y totalmente se arruinaría ese Reyno [...]" La cédula advertía también sobre las redes financieras que los ingleses habían logrado tejer en Nueva España:

> Asegurando a cualesquiera individuos del Comercio que quisieran poner en sus Cajas los caudales que tuviesen, se los entregarían en España u otra parte por letras o crédito con el premio de un ocho por ciento, de que no solo resultarían los gravísimos perjuicios que se dejan considerar [...], sino también el daño que se debía temer a las costumbres y a la religión católica, de que con tanta libertad se radicasen los Ingleses tierra adentro [...][22]

Otro motivo de quejas eran las deudas de algunos comerciantes locales contraídas con los factores de la compañía, como la fechada en 6 de junio de 1725:

> Para que el Gobernador de la Veracruz proceda a que el Factor del Asiento de Negros don Juan Pitt y don Pedro Moreno hagan reconocimiento de las cartas y vales que tienen hecho a favor de la Compañía de Ynglaterra con Francisco Pablo Fernández y don Manuel de Rivas Cacho, vecinos de la Veracruz, quienes alegan se les está cobrando de más por mercaderías introducidas al interior [...][23]

El tiempo de Veracruz

Durante la guerra de 1739, corrió la voz en Inglaterra que criollos e indios en la América española estaban disconformes por la presencia de los ingleses. En 1721, Daniel Defoe en su texto *A Plan of the English Commerce* (Londres, 1728), se había preguntado... "¿Cómo están seguros los españoles de que si los habitantes de América entraran, en algún momento, en un libre comercio con Europa, por medio de una guerra, se les podrá

22. AGN. *Reales Cédulas originales*. 44, 122: 291-296v. 3 diciembre 1724.
23 AGN. *General de Parte*. 25, 145: 199v-201v. 6 de junio 1725.

persuadir de que vuelvan a abandonar ese comercio?" A lo que algunos polemistas le respondieron, reflejando la opinión pública inglesa de aquellos años, con un plan para la liberación de México y de su puerto, Veracruz, dando a los mexicanos garantía de tolerancia religiosa, libertad y propiedad.

Y, si bien esto nunca se concretó en un ataque directo, sí hubo constantes quejas de que los ingleses radicados en Veracruz llevaban una vida que podía semejarse a la que tenían en sus propias posesiones. Contraviniendo el acuerdo de que radicaran en el puerto, los ingleses residían en Pantaleón –al que rebautizaron como *Planton*–, con sus empleados y criados ingleses, rodeados de todas las comodidades que esa época podía ofrecer, bien surtidos de licores y víveres importados de Londres. La casa principal tenía amplios jardines y grandes terrenos anexos, tomados en arrendamiento, según las cláusulas del contrato, para que los esclavos trabajasen la tierra y cosecharan lo suficiente para su manutención y la de los factores. Un sangriento episodio ocurrido en 1730 –la muerte de un fraile dominico a quien el mayordomo confundió con un ladrón– dio motivo a que el virrey diera la orden de que regresaran intramuros, y que los empleados innecesarios fueran expulsados del país. Y es que a pesar de que la factoría no estaba llevando el número de esclavos convenido, la planta de empleados estaba compuesta por un factor en jefe, un contador, un almacenista, un secretario, un subfactor y un cirujano, con salarios que se elavaban a más de 10 000 pesos anuales. "Agréguese a esto", dice Gonzalo Aguirre Beltrán,[24] "la tarifa de cargos que comprendía renglones que iban desde *costo de transporte, provisiones y manutención, medicinas y enfermería, renta de galeras, salarios de vigilantes y sueldo del Juez Conservador, que ascendía a 1500 pesos* y demás contingencias, que en total sumaban 4225 pesos anuales. Se comprenderá el alto costo de los esclavos que, según datos de los mismos factores, eran vendidos a 300 pesos "*pieza de Indias*", pues la saturación del mercado y la poca demanda impedían el logro de un precio más elevado".[25]

24 Gonzalo Aguirre Beltrán. *La población negra de México. Estudio etnohistórico*. México: Fondo de Cultura Económica. 1972. p. 83.
25 Aguirre Beltrán. *Op. Cit.* p. 84.

Conclusiones

El período del asiento inglés coincide con algunos aspectos regionales dignos de mención, los cuales se refieren a la forma como se desarrollaba una vida cotidiana marcada por la creciente urbanización del puerto, la variedad de "naciones" que lo poblaban y la forma como la ciudad empezó a crecer extramuros para terminar desbordando y avasallando la frágil muralla que la contenía.

- Primeramente, los datos sugieren la hipótesis de que la Feria de Jalapa, iniciada como tal en 1720, fue seriamente influida por los representantes de la compañía y por sus mecanismos de crédito y venta de mercancías. Con los años, estos fueron tejiendo un complejo mecanismo comercial y crediticio, estableciendo avanzadas en las principales ciudades del virreinato y aun en la misma capital, perjudicando el comercio español, cuyo metabolismo era más lento y contradictorio. Y, si bien no cubrieron las expectativas de oferta de esclavos, sí superaron con creces las cantidades de otras mercancías, que siempre rebasaban los permisos concedidos. A propósito del navío de permisión, era muy frecuente que, para avituallarlo en el puerto, se introdujeran en él nuevos productos almacenados en otros barcos que permanecían en alta mar, y cuya presencia se justificaba diciendo que lo habían escoltado para protegerlo de los piratas.

- Y, mientras los factores de la compañía se veían obligados a vender las mercancías en Veracruz, el comercio de México pudo controlarlos. Pero, cuando obtuvieron del rey la facultad de poder internarse, cosa que ocurrió desde 1721, sus posibilidades de comercializar se multiplicaron. Avituallados por las fábricas inglesas en expansión, y exentos como estaban de derechos arancelarios, podían vender con un amplio margen de ganancia: en un 25 por ciento más barato que los comerciantes llegados de Cádiz. Las protestas del comercio español obligaron al virrey Casafuerte, en 1724, a expulsarlos de la ciudad de México.

- En la feria de 1723, por ejemplo, el papel de Génova fue uno de los rubros mejor cotizados. Al enterarse los ingleses de esta situación, por aviso de sus factores en Veracruz, inmediatamente pretendieron detener la exportación en Génova, para ser ellos los únicos importadores a través del navío. Los comerciantes de Cádiz agregaban en una queja: "[...] si otro género tuviera tal aceptación harían, lo mismo [...]"[26]

- Las medidas tomadas por las autoridades españolas se debieron a que "a la sombra del comercio de negros se introduce comercio ilícito". Por ello, insistían en que había que limitarles las negociaciones en plata, pues para hacerse de la plata mexicana traficaban incluso con oro africano. Se recomendaba también que no se les permitiera vender sus géneros antes de la feria, o a precios no autorizados por los diputados de esta, pues saturaban el mercado antes de tiempo y causaban severos efectos sobre los precios de la flota. O, como se decía en 1721: "[...] que al anticiparse a ellas la venta en ese puerto de los efectos del Asiento, podría ocasionar dañosas consecuencias al comercio universal de las flotas, y no menores el que se retuviese en la Veracruz la carga del Navío de Permisión, por la reserva que se haría de caudales. Para ello manda Su Magestad que solo se les permita el transportar estos efectos a Jalapa, pero solamente en los tiempos que con los de la flota se hubiere de celebrar feria [...]"[27]

- Otras denuncias tenían que ver con la ya proverbial corrupción de los oficiales reales, situación muy característica de Veracruz desde la instalación del puerto a finales del siglo XVI. El 31 de julio de 1735, por ejemplo, y cuando el ministro director de la Corona ubicado en Londres, don Thomás Geraldino, revisaba rutinariamente las cuentas de la compañía, "halló que en la memoria de los gastos del navío anual de la Compañía, la *Real Carolina* –el mismo bu-

---

26 José Joaquín Real Díaz. *Las ferias de Jalapa*. Escuela de Estudios Hispano-Americanos de Sevilla. Sevilla. 1959. p. 14.
27 Real Díaz. *Loc. Cit.*

que mencionado por Adam Smith como exitoso y que había sido imposible arquear en Veracruz por traer sus bodegas abarrotadas de ropa–, "se incluían dos partidas, la una de 6707 pesos con título de *regalos a varios* y la otra de 5533 en el de *gastos extraordinarios*".[28] Las sospechas recayeron sobre don Juan de Ávila, nombrado especialmente para controlar a los oficiales reales en su trato con los factores, y sobre don Shedrique Bastian, el factor inglés, pero la muerte de ambos impidió continuar las indagaciones.

- Otro aspecto digno de mención y que atañe a la historia del mercado regional del puerto se refiere a que mientras la compañía establecía su hegemonía en la vida local, se estaba dando una reconversión de la propiedad agraria: algunos mayorazgos estaban creciendo, acumulando tierras o vendiéndose a particulares o a órdenes religiosas. La ganadería sufría un período de estancamiento, que tenía que ver con los abastos al puerto y al Altiplano. Y en la región de Córdoba, como lo ha mostrado Adriana Naveda,[29] se sufría un prolongado marasmo de una producción azucarera que microrregionalmente recuerda la producción intensiva del Caribe insular. La "isla productiva azucarera" de Córdoba, rodeada de una Nueva España que vivía ya otros aires y otros tiempos, se vio golpeada por continuas rebeliones de esclavos y por un fenómeno de cimarronaje sin precedentes. El uso de algunas propiedades del litoral como depósitos de mercancías del contrabando inglés –como la hacienda El Zapotal, en Tlacotalpan, que un tal Villaseca vendió a los padres agustinos– aparece constantemente, al igual que varias denuncias semejantes contra establecimientos religiosos del puerto.[30]

- Otro bloque importante de información se refiere a la famosa Armada de Barlovento que, para esos años, era considerada ya como "Armada de Sotavento", pues en lugar

28 AGN. *Reales Cédulas originales*. 55, 49: 168-170 v. 31 de julio 1735.
29 Adriana Naveda. *Esclavos negros en la haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz, 1690-1830*. Jalapa, México: Centro de Investigaciones Históricas, Universidad Veracruzana. 1987.
30 AGN. *General de Parte*. 27, 211: 191-191 v. 1740.

de resguardar las islas del Barlovento caribeño, permanecía atracada en el puerto de Veracruz, en donde sus oficiales y marineros eran objeto de cantidad de denuncias de contrabando, trata de blancas, aliento a la prostitución y hechicería, entre otras.[31] Mucha de la tripulación estaba formada por vecinos del puerto, quienes procuraban que los buques de la Armada permanecieran ahí por períodos prolongados, con lo que fomentaban toda clase de intercambios culturales entre Veracruz y el Caribe. La liquidación de la Armada, por obsoleta, no ocurrió sino hasta en 1748, y su muerte lenta coincidió con el fin del asiento inglés.

- A fin de cuentas, y pese a los contratos, Inglaterra era una nación enemiga, de herejes anglicanos, por lo que la defensa del puerto receló siempre de la presencia de los ingleses, a quienes se consideraba espías en potencia, o extranjeros que en cualquier momento podían apoderarse del puerto. Es por esto que los motines en el Castillo de San Juan de Ulúa, encabezados por tropas descontentas, se atribuían, muchas veces, a intrigas de los ingleses". Se reporta, por ejemplo, que:

> [...] en la noche del 28 de octubre de 1717, al tiempo de rendir la guardia, se sublevó la guarnición del expresado castillo pidiendo el pan de munición y las pagas atrasadas de sus sueldos, y poniendo en severo peligro la defensa del puerto. En ese momento la Compañía de Morenos de Guinea se apoderó virtualmente de la ciudad y puso orden entre los sublevados, lo cual generó protestas del vecindario español. En el Castillo de San Juan de Ulúa se apilaban ya los 'esclavos de precio' decomisados, los 'forzados' que luego serían legión y los reos de otras partes del Caribe que purgaban allí sus penas [...][32]

31 Confrontar Bibiano Torres Ramírez. *La Armada de Barlovento*. Sevilla: EEHAS. 1981.

32 AGN. *Reales Cédulas originales*. 38, 48: 130-133. 25 noviembre 1717, "Sublevación de la guarnición de San Juan de Ulúa".

- El Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición sufría también los embates de la nueva realidad demográfica: al igual que en la administración media, muchos de los puestos los ocupaban gentes sin limpieza de sangre, especialmente mulatos. Ya para 1780, el propio Comisario José María Lasso de la Vega era acusado de ser nieto de esclava negra, pero, gracias a su intachable fe, logró salvedad de la Inquisición de México para ocupar el puesto, "no habiendo, además, en la Veracruz gentes de otra calidad de quienes echar mano". Había también una resignada aceptación de las nuevas condiciones, de la presencia de otras religiones y una disminución de los procesos por hechicería: los mismos miembros del tribunal veracruzano respiraban ya el aire más desencantado del Siglo de las Luces. La persecución empezó más bien contra las disidencias políticas o contra los excesos carnavalescos de la cultura popular, que van a llenar el escenario después de 1760.

- En el "período inglés" destacan muchos procesos del tribunal, pero solo me referiré a dos. El primero fue el emprendido en 1721 contra Josefa de Zárate, "la madre Chepa", mulata, viuda de 40 años, "partera y supersticiosa". Acompañada de otras negras y mulatas "isleñas" –es decir canarias– hacía la competencia al Hospital de Montesclaros. Mantenía una casa de reposo particular en el barrio de Chafalonia, en donde atendía a marineros catalanes, mallorquines, ingleses y de la Armada, quienes después de las travesías se reponían ahí de la mala vida en alta mar. Se acusaba a "la madre Chepa" de preparar polvos, amuletos contra naufragios y malas guerras, conjuros amorosos y de establecer trato carnal con sus pacientes "[...] Que en su casa de Veracruz entraban otros hombres de mar en fuera, enfermos todos, a quienes asistía dicha Madre Chepa medizinándoles, cocinándoles y en todos los demás misterios que se ofrecían [...]" Al final de un largo proceso, muy alentado por sus enemigos, se calificó "a la dicha partera como supersticiosa, con pacto implícito con el demonio y sospechosa de maléfica, y aun de herejía por valerse para sus malos intentos hasta de cosas sagradas [...]" Por todos

esos cargos, recibió la siguiente condena: "[...] que la Rea sea presa en cárceles secretas con embargo de bienes [...]"[33]

- Otro proceso es la denuncia de don Antonio Dionisio Garrote, vecino de Veracruz, contra varios supuestos judíos a fines de 1733. Esta denuncia estaba motivada por empleados ingleses de la compañía, quienes acusaban a algunos de sus competidores, en especial a un tratante llamado Joachin, de ser en realidad judíos y haberlos visto como tales [...] en Londres. El testigo privilegiado, ausente, era un tal Juan Thomas, escribiente y traductor inglés de la factoría, "acusando a varios sujetos que le parecían Judíos a los que vio y conoció en Londres por tales, a lo que respondió que no tenía duda, pues luego que los encontraba se le ponían colorados y se ocultaban con el sombrero [...]" Las denuncias de Thomas, quien había llegado en el navío inglés *El Pingüe Bolante* como intérprete de dicha nación, fueron rechazadas por el mismo vecindario, que reclamó a la Inquisición el que aceptara denuncias de gentes que ni siquiera eran católicas y cuyos intereses afectaban a la Corona y a la verdadera fe. Hasta esos extremos llegaba la injerencia de los ingleses en la vida local.[34]

- En esos años, se desarrolló también una fase de nuevas exploraciones al interior del litoral, como las de don Agustín Cramer, y se produjo un relativo auge de la construcción de navíos, aprovechando la expansión de la frontera agrícola-forestal-ganadera en el Papaloapan, el Coatzacoalcos y sus afluentes. Se desarrollaron así los astilleros de Tlacotalpan y Coatzacoalcos, y una estrecha relación con el abasto de maderas veracruzanas al astillero de La Habana.

- Por último, se pueden percibir las transformaciones del papel que desempeñaban los esclavos negros y afromestizos libres en la vida del puerto, en donde siempre habían gozado de una especial movilidad. Dos vías de integración aparecen profusamente documentadas: primero, la

33 AGN. *Inquisición*. 791, 16: 353-363. 1721.
34 AGN. *Inquisición*. 848 2da parte: 565-572v. 4 diciembre 1733.

transformación de las Compañías de Negros de Guinea y su naturalización como Compañías de Negros y Mulatos Milicianos, reclutados entre los jarochos del interior. Estas compañías se formalizaron en 1724. Eran preferidas sobre las de Guinea, por el conocimiento que tenían del terreno. De hecho, muchos de ellos eran cimarrones pacificados de la región de Tierra Blanca y Tlalixcoyan (Amapa, Mandinga, etcétera), y obtuvieron exención de tributos por ser soldados de la Corona. Aquí aparece como importante la figura de un "negro principal", Pedro Matías, nombrado comandante de las Compañías de Pardos después de gestiones personales que llevó a cabo en España, las cuales cristalizaron con su nombramiento en 1741.[35]

- La otra vía de integración social de los esclavos y libres fue la Cofradía de San Benito de Palermo, que se fundó desde principios del siglo XVII en el Convento de San Francisco, y que tenía también estructuras internas de cabildo, encabezadas por una "madre" de los cofrades. La cofradía tuvo conflictos con los franciscanos, funcionaba en la iglesia de Loreto por temporadas y sacaba una procesión de sangre y cera en el Lunes Santo, así como el Día de Reyes. Tenía permiso para pedir limosna en las calles cantando "negrillas y congas", una de las cuales ha llegado hasta nosotros gracias a los registros musicales de la Catedral de Puebla. La cofradía fue una especie de seguro social de los morenos libres y esclavos, ya que les proporcionaba ayuda, misas y entierros entre otros beneficios. Su fundación se dio al calor del primer trato de Veracruz con el cacao de Maracaibo, ciudad de Venezuela donde subsiste una cofradía de la misma denominación.[36]

---

35 AGN. *General de Parte*. 33, 77: 68-87. 1741, "Compañías de Morenos, Pardos y Morenos de Guinea en Veracruz".

36 Estela Roselló. *La Cofradía de Negros: una ventana a la tercera raíz. El caso de San Benito de Palermo*. México: UNAM. Facultad de Filosofía y Letras. Tesis Licenciada en Historia. 1998. Sobre la Cofradía de Maracaibo. Véase: José Gregorio Bracho Reyes. "El culto a San Benito en el sur del Lago de Maracaibo. Una propuesta de acercamiento desde la antropología de la música". En: *Boletín Americanista*. Año XXXVII. Nº 47. Barcelona: Universidad de Barcelona. 1997. pp. 45-75.

- Por último, son notorias en el puerto las consecuencias de la factoría inglesa y su espíritu de empresa en la estructura del libre comercio posterior, tanto en la transformación de la Lonja de Veracruz, creada en 1599, como en el Consulado de Comerciantes, hacia fines del siglo XVIII, lo mismo que en la Feria de Jalapa, paralela a la supresión del sistema de flotas y monopolios.

II

CIMARRONAJE Y LIBERTAD

LA CULTURA MATERIAL DE LOS CIMARRONES: LOS CASOS DE ECUADOR, LA ESPAÑOLA, MÉXICO Y COLOMBIA

Jane Landers
UNIVERSIDAD DE VANDERBILT

Este trabajo forma parte de una investigación que se encuentra en marcha, acerca de las comunidades de cimarrones africanos en el circuncaribe español. Mientras que el estudio mayor analiza los patrones y las particularidades culturales y políticas a través de una amplia gama geográfica y temporal, este trabajo enfoca específicamente la cultura material, mediante el estudio de casos de asentamientos cimarrones en Ecuador, La Española, México y Colombia.[1]

Tan temprano como en 1503, el gobernador Nicolás de Ovando presentó quejas de que los esclavos africanos escapados habían encontrado refugio entre los indios taínos en las montañas de La Española. Para mediados del siglo XVI, se estima que 7000 cimarrones africanos habitaban asentamientos dispersos en esa isla. Oficiales y residentes españoles temerosos, informaban sobre ataques cimarrones en contra de pueblos en minas de oro, ingenios de azúcar y haciendas en el valle central de La Vega, y eventualmente establecieron mecanismos para lidiar con los rebeldes. Los gobernadores enviaron religiosos y militares para tratar de "reducir" pacíficamente o de extirpar a los cimarrones, y sus informes son una rica fuente documental sobre la vida de esas personas en los asentamientos. Cuando los españoles tenían éxito en la captura de algún

---

1 Para un trabajo anterior a este estudio, véase Jane Landers. "African Ethnicity and Culture in the Americas: the Historical and Archeological Records". En: *Identifying Enslaved Africans: The "Nigerian" Hinterland and the African Diaspora*. Ed. Paul E. Lovejoy. London: Continuum. 2000. El trabajo clásico sobre los cimarrones es la obra de Richard Price: *Rebel Slave Communities in the Americas*. Baltimore: Johns Hopkins University Press. 1979.

cimarrón, lo interrogaban y enjuiciaban, y así los archivos criminales resultan valiosos para los investigadores.[2]

Mientras los cimarrones de La Española, en el siglo XVI, se enfrascaban en su "guerra" contra los españoles, una embarcación de esclavos de Guinea, en ruta de Panamá hacia Perú, encalló en la costa de Ecuador.[3] Liderados por un hombre negro llamado Antón, diecisiete hombres y seis mujeres escaparon hacia la densa jungla del interior, donde se aliaron con los indios pidi, en 1553. Los hombres sirvieron como guerreros para los pidi, pero también, aparentemente, hicieron demandas sobre recursos y mujeres de la población nativa que no fueron bienvenidas. Cuando seis de los hombres negros murieron en encuentros con el enemigo, los pidi intentaron deshacerse del resto, a lo que Antón replicó "con tal crueldad, que sembró el terror a través de toda la provincia". En adelante Antón gobernó sin resistencia, pero al fallecer, unos años después, se desencadenó una guerra entre los negros que contendían por su posición. Al final del conflicto, solo siete hombres y tres mujeres sobrevivieron. Estos pocos africanos se mezclaron con los indígenas de la costa y formaron una nueva cultura zambo, en un asentamiento llamado Esmeraldas. La primera Esmeraldas, aunque gobernada por africanos y sus descendientes, era un asentamiento multiracial, al cual contribuyeron muchos grupos culturales y lingüísticos.[4]

Esta información nos llega del sacerdote Miguel de Cabello Balboa de la Orden de la Merced, uno de los primeros españoles que en realidad hicieron contacto con los cimarrones. En 1577, Alfonso Illescas, su esposa indígena, sus hijos y cónyuges y un considerable séquito de indios y mulatos, engalanados con oro, se

---

2 Los conceptos españoles de buen gobierno y gobierno justo extendían el acceso a grupos frecuentemente excluidos por otros sistemas, incluyendo a mujeres y esclavos. Charles Cutter. *The Legal Culture of Northern New Spain, 1700-1810.* Albuquerque, New Mexico. 1994. Para ejemplos de uso africano del derecho español, veáse Jane G. Landers. *Black Society in Spanish Florida.* Urbana: University of Illinois Press. 2000 y Kimberly S. Hanger. *Bounded Lives, Bounded Places: Free Black Society in Colonial New Orleans, 1769-1803.* Durham: Duke University Press. 1997.

3 Relato de Miguel Cabello Balboa. 1578. Audiencia de Quito (en adelante citado como AQ) 22/4, AGI. En: *Microfilm en el banco Central de Quito.* P. Rafael Savoia. "El negro Alfonso de Illescas y sus descendientes (entre 1553-1867)". En: *Actas del Primer Congreso de Historia del Negro en el Ecuador y el sur de Colombia.* ed. P. Rafael Savoia. Quito: Centro Cultural Afro-Ecuatoriano. 1988. pp. 29-61.

4 *Ibíd.*

reunieron con el sacerdote y sus compañeros en la playa, escucharon sus oraciones y depositaron ornamentos de oro sobre el rudimentario altar que los religiosos habían erigido. Antes de partir, los zambos prometieron traer a otros compañeros para que recibieran instrucción religiosa. Como los cimarrones no regresaron, Cabello Balboa salió en su búsqueda, remontando en canoa las aguas del río Esmeraldas. Dos leguas arriba encontró un sitio en donde los cimarrones habían destruido más de 100 canoas y, aún más adelante, uno de sus acompañantes encontró árboles frutales destruidos de la misma manera. Así se supo que los cimarrones construían embarcaciones, maderaban y hacían labores agrícolas y metalúrgicas, entre otras ocupaciones. Documentos posteriores cuentan que cultivaban plátanos, maíz, yuca (cassava), cacao, tabaco, algodón, arroz y caña de azúcar, a orillas del río Esmeraldas, y que criaban cerdos y gallinas para su propio consumo y para la venta a comunidades indígenas aledañas. Las mujeres del asentamiento probablemente realizaban muchas de las labores asociadas a la agricultura y a la reproducción de animales, mientras que los hombres se ocupaban de la caza y la pesca.[5]

Aproximadamente al mismo tiempo en que los cimarrones de Esmeraldas se reunían con el padre Cabello en la playa, otros cimarrones trataban de conseguir su libertad por medio de evasiones en Nueva España (actualmente México). En el año 1570, Yanga (o Ñanga), un africano de la nación Bran (aparentemente de linaje real) escapó de la esclavitud y formó un palenque que tuvo una larga vida en Cofre de Perote, en la región de Orizaba, cerca de Veracruz. Los españoles se quejaban de que los cimarrones de Yanga frecuentemente robaban cargamentos de bienes que eran transportados por el Camino Real de Veracruz a Ciudad de México, y que secuestraban a los hombres y mujeres indígenas, y hasta a algunos españoles. La comunidad de Yanga resistió los ataques que, como represalia, sufrieron durante más de treinta años, hasta que, en 1609, el virrey Luis de Velasco comisionó a un rico hacendado de Puebla para que dirigiera una expedición contra esa población.[6]

---

5 Relato de Miguel Cabello Balboa; Padre Joel Monroy. *Los religiosos de la Merced en el Antiguo Reino de Quito*. Quito: Editorial Labor. 1943. Vol. 2. pp. 98-123, citado en Savoia. pp. 28-29.

6 Colin A. Palmer. *Slaves of the White God: Blacks in México, 1570-1650*. Cambridge, MA. 1976.

Afortunadamente para los historiadores, un religioso jesuita y cronista acompañó a un gran contingente de españoles a lo largo del único camino que conducía al pueblo de Yanga, situado en la cumbre de un cerro. El padre Juan Laurencio describió una extensa pared formada por grandes piedras, detrás de la cual se podían esconder muchos hombres para disparar contra los atacantes. Más allá de esa posición, los españoles llegaron a una explanada llena de zarza y ratán, con la intención de atrapar al enemigo. Al no tener más recurso que entrar, lo hicieron, y los cimarrones inmediatamente los atacaron con guadañas y una lluvia de flechas con puntas metálicas, piedras y rocas. Los españoles que sobrevivieron lograron avanzar, solo para encontrar una situación aún más peligrosa; un tronco que servía de puente sobre un paso que podía cruzarse solamente en fila, uno detrás de otro. Quienes lograron pasar tenían que continuar a través de tres pasajes estrechos, formados por farallones de troncos y bloqueados por puertas de ratán. Entre tanto, los hombres de Yanga disparaban flechas desde lo alto.[7] Laurencio contó que, mientras sus jóvenes capitanes de guerra combatían desesperadamente en las batallas, el anciano patriarca Yanga reunía a hombres y mujeres en la pequeña iglesia de la comunidad, en donde rezaban ante un altar cubierto de candelas y frente al cual habían sembrado flechas en el suelo.[8] Al anochecer, cuando los españoles estaban casi encima de ellos, Yanga condujo a las mujeres a la seguridad que ofrecía otro fuerte cercano.[9]

Cuando las tropas victoriosas de los españoles entraron al poblado abandonado de Yanga, apagaron las candelas aún encendi-

7 Andrés Pérez de Ribas. *Crónica e historia religiosa de la provincia de la Compañía de Jesús de México en Nueva España.* 2 vols., México. 1896. "Relación de la misión a que fue enviado el P. Juan Laurencio, acompañando a una escuadra de soldados que salía a la reducción de negros forajidos y salteadores". pp. 282-294.

8 En un tiempo, Yanga lideraba a sus propios grupos guerreros, pero ya en estos momentos, era un anciano, y en esta batalla, el capitán de guerra de Yanga, el angoleño Francisco de la Matiza, comandaba a los cimarrones. *Ibíd.*

9 Desde su fuerte cercano, la gente de Yanga vio a los españoles quemar sus casas, pero los cimarrones estaban lejos de ser derrotados. Dice el Padre Laurencio que más bien enviaron cartas insultantes a los españoles, amenazándolos con hacer tiras de carne con los corazones del Capitán, soldados y religiosos. Ridiculizaron a los atacantes con una constante cortina de insultos gritados y bailados bajo linternas prendidas, en una muestra de despreocupación. También ignoraron la bandera blanca de González y las repetidas solicitudes de negociaciones. *Ibíd.*

das, sacaron las flechas que estaban ante el altar, tocaron las campanas de la iglesia y, en señal de posesión, izaron su propio estandarte. A la mañana siguiente, los españoles hicieron una gira de reconocimiento por el asentamiento, vacío pero aparentemente próspero. Aunque los cimarrones solo habían estado en ese sitio durante nueve meses, ya tenían una amplia variedad de cultivos, entre ellos algodón, camote, chiles, tabaco, zapallos, maíz, frijoles, caña de azúcar y otros vegetales. Los cimarrones también dejaron atrás gallinas, ganado y caballos. Es probable que, en una tradicional división de labores, los hombres hayan construido las impresionantes fortificaciones y las sesenta casas que comprendía el pueblo. Probablemente también cazaban, defendían el poblado y pastoreaban a los animales grandes que se encontraban en el lugar. Las mujeres probablemente criaban las gallinas y velaban por los campos de cultivo y las viviendas. En las sesenta casas vacías los españoles encontraron una amplia variedad de vestimentas, espadas, hachas, algunos arcabuces, algo de sal, maíz y dinero. Los cimarrones obviamente estaban involucrados en algunas transacciones comerciales, a la par de su reconocido pillaje.[10]

Medio siglo más tarde, el arzobispo de La Española intentó por medios pacíficos "reducir" a 600 familias aún reunidas en cuatro palenques a orillas de las montañas en la costa sur de la isla. Estos cimarrones Bahoruco ya habían desechado una oferta previa y rechazaron también esta, argumentando que no creían en la palabra del hombre blanco. Aunque esta misión falló, el arzobispo registró valiosa información sobre los asentamientos cimarrones que visitó. Encontró que se mantenían, no por medio de robos, sino mediante el cultivo de varias siembras y la caza y cría de animales. Describió también a los hombres como buenos arqueros y forjadores. En adición a sus tareas domésticas tradicionales y, probablemente, a buena parte de las labores agrícolas, las mujeres de Bahoruco también buscaban oro en los ríos.

10 *Ibíd.* Después de nueve años de batalla contra ellos, y muriendo de hambre, Yanga finalmente buscó la paz. Demandó y recibió libertad para todos los que vivían en su asentamiento antes de 1608, así como la incorporación de un poblado legítimo del cual Yanga y sus herederos serían los gobernadores, la exclusión de los españoles de ese poblado (excepto en los días de mercado), y una iglesia consagrada. En retorno, Yanga y su gente juraron vivir pacíficamente, retornar a los escapados futuros a sus propietarios legítimos y servir a su monarca con las armas cuando fueran requeridos.

Con este, compraban ropa, bebida y otros enseres en la capital de Santo Domingo, incluidos el hierro y el acero con los cuales los hombres fabricaban sus armas, que eran flechas y espadas cortas y anchas. Aunque cuatro años después de la visita del arzobispo los españoles lanzaron una serie de ataques casi fatales contra los asentamientos Bahoruco, comunidades aisladas de cimarrones persistieron hasta bien entrado el siglo XVIII.[11]

La recolección a nivel de la superficie y las excavaciones arqueológicas poco profundas en una comunidad cimarrona en el oriente de La Española, el maniel[12] José Leta fundado a principios del siglo XVIII, confirmaron algunas de las observaciones del arzobispo. Algunos investigadores encontraron numerosos huesos que indicaban que los habitantes subsistían mayormente de cerdos salvajes, aunque se presume que también tenían siembras de jardín y cosechaban miel de abejas silvestres. En este sitio también se encontraron diecisiete brazaletes de cobre, puntas de flecha de metal, tubos de barro y una variedad de objetos de hierro, incluidas pinzas y puntas de lanza. Depósitos de chatarra son evidencia de que los objetos encontrados en este sitio habían sido hechos por los escapados, como dijo el arzobispo en Bahoruco. En cavernas cercanas, los exploradores encontraron también dagas de metal, jarros de barro para el agua y trompetas de conchas, las cuales se identificaron como obra de africanos escapados.[13]

Recientemente, el arqueólogo dominicano Manuel García Arévalo ha recogido, en cuevas llenas de agua en las cercanías del aeropuerto de Santo Domingo, una nueva e importante colección de vasijas, fabricadas por africanos escapados. Esas vasijas, un poco rudimentarias en su construcción manual y hechas a fuego bajo, incorporan elementos indígenas en patrones decorativos y son ejemplo de las llamadas *colonoware* (de los colonos), espacialmente definidas al ser encontradas en áreas en que coexistían negros e indígenas. La identificación de esas vasijas ha

---

11 Carta del Arzobispo Francisco de la Cueva Maldonado a Felipe IV, Set. 15, 1662. En: José Luis Sáez. *La iglesia y el negro esclavo en Santo Domingo: una historia de tres siglos*. Santo Domingo. 1992. pp. 342-344.

12 Maniel: término presumiblemente dominicano que se refiere a un palenque, quilombo, cumbe, etc. –lugar de refugio de los cimarrones–.

13 José Juan Arrom y Manuel A. García Arévalo. *Cimarrón*. Santo Domingo. 1986. pp. 48-55.

llevado a los investigadores a reexaminar colecciones catalogadas anteriormente como puramente indígenas, en busca de señales de fabricación africana.[14]

Esclavos escapados del principal puerto esclavista de América del Sur, Cartagena, y de las minas de oro y haciendas cercanas, crearon asentamientos en las escarpadas provincias del interior de Colombia, que, de muchas maneras, fueron similares a los de sus contrapartes en Ecuador y México.[15] Era usual en los residentes de Cartagena acusar a los cimarrones de robos, asaltos, incendios, violación de mujeres y de que "aterrorizaban a toda la provincia." Los residentes de las ciudades se sentían asediados y vivían bajo el terror mortal de que se diera una alianza entre los cimarrones y sus propios esclavos. En 1683, fuerzas españolas marcharon en contra de una red de asentamientos en las montañas de Sierra María, y localizaron una aldea fuertemente fortificada de donde "los negros salieron a encontrarlos con mucha destreza y valor", utilizando armas españolas adquiridas en encuentros anteriores, así como lanzas, arcos y flechas. Al caer la noche, las tropas españolas sufrieron por la lluvia, pues antes de escapar los cimarrones quemaron sus propios albergues y destruyeron las siembras de maíz y yuca. [16]

El palenque más famoso, San Basilio, en las afueras de Cartagena, fue organizado temprano en el siglo XVII por un tal Domingo Bioho, quien, alegando haber sido gobernante en África, recreó una dinastía real en Colombia y tomó el nombre de Rey Benkos. Después de haber gastado cerca de 37 000 pesos en expediciones para derrocarlo, el gobernador de Cartagena llegó a un acuerdo con él, solo para traicionarlo y colgarlo en 1619. La dinastía de Benko siguió sin él y su asentamiento no fue "reducido" hasta en 1686, después de existir durante más de sesenta

---

14 Entrevista, Manuel García Arévalo. Santo Domingo. Agosto, 1996. *Leland Ferguson, Uncommon Ground: Archaeology and Early African America. 1650-1800.* Smithsonian Institution Press. 1992. pp. 18-32, 109-116, y "Looking for the 'Afro' in Colono-Indian Pottery". En: *Archaeological Perspectives on Ethnicity in America.* Ed. Robert L. Schuyler. New York. 1980. pp. 14-28. Veáse también Ferguson. *The Cross is a Magic Sign: Marks in Eighteenth-Century Bowls from South Carolina* y Mathew C. Emerson. *African Inspiration in a New World Art and Artifact: Decorated Pipes from the Chesapeake. I, Too, Am America.* Ed. Theresa A. Singleton Charlottsville: University of Virginia Press. 1999.

15 Leslie B. Rout, Jr. *The African Experience in Spanish America 1502 to the Present Day.* Cambridge: Cambridge University Press. 1976. pp. 109-111.

16 Informe del Gobernador Juan de Pando, 1 de mayo de 1683, Santa Fé 213, Archivo General de Indias, Sevilla (en adelante citado como AGI).

años y contar con más de 3000 habitantes, entre ellos seiscientos guerreros, jefeados por cuatro capitanes de guerra, cada uno con su propia "nación".[17]

Aunque los españoles neutralizaron la amenaza presentada por San Basilio, en 1691 todavía se escuchaban quejas de que los esclavos huidos robaban ganado y que habían "usurpado" 300 minas de oro en la región. Una vez más, el gobernador de Cartagena montó una expedición mayor para atacar al palenque de San Miguel, que era defendido por una considerable fuerza, engrosada por hombres de los palenques vecinos. Los nombres que los fugados habían dado a esos asentamientos ayudan a describir el terreno y los productos a los que se dedicaban los varios campamentos. Algunos de ellos son Arenal (tierra arenosa o movediza), Coco, El Limón, Tabacal, Espino y La Venta, además de tres con nombres africanos: Duanga, Norossi y Masu.[18]

Como lo he señalado en investigaciones anteriores, también hubo un asalto español a un cercano y contemporáneo palenque colombiano llamado Matudere.[19] En este caso, no se tienen descripciones de los trabajos de defensa o de las casas que albergaban a los 250 residentes. Sin embargo, los cimarrones habían almacenado municiones en uno de los edificios, el cual explotó durante el ataque español. De un relato anterior realizado por un religioso visitante, también se sabe que los cimarrones habían construido una iglesia "adecuada" y la habían decorado con "imágenes de papel".[20] Unas pocas pistas sobre la cultura material en Matudere pueden recogerse también de las preguntas hechas por los españoles, a los sobrevivientes del ataque. Aunque los cimarrones habían desarrollado instituciones militares y políticas bastante

17 Anthony McFarlane. "Cimarrones and Palenques: Runaways and Resistance in Colonial Colombia". En: *Slavery and Abolition.* 6 1985: pp. 134-135; Real Cédula, 13 de julio, 1686, Santa Fé 531, libro 11, folio 217, AGI.

18 Después de un sitio de diecisiete días, los hombres de San Miguel quemaron su propia aldea y se dispersaron hacia los asentamientos de sus aliados cimarrones (Autos sobre la reducción y pacificación de los negros fugitivos y fortificados en los palenques de la Sierra de María, 1691-1695, Santa Fé 212, AGI). En Cuba, el Arcángel Miguel es asociado con el dios de hierro de los Yoruba, Ogun, penetrador de los bosques y cultivador de las tierras, así como un violento guerrero que demanda justicia. Sandra T.Barnes (ed.). *Africa's Ogun; Old World and New.* Bloomington. Indiana. 1898.

19 Informe de Martín de Cevallos, 29 de mayo, 1693, Santa Fé, 213, AGI.

20 Padre Fernando Zapata al Gobernador Martín de Cevallos, Abril 21, 1693, Santa Fé 213, AGI.

elaboradas, cada familia sembraba sus propios cultivos: maíz, arroz, frijoles negros, papas y plátanos, entre otros. Los cimarrones de Matudere habían establecido contactos con un cabildo de esclavos Arará, en Cartagena, quienes probablemente los ayudaron en la adquisición de armas y municiones.[21] Aunque Matudere fue destruido, otros asentamientos cimarrones brotaron como el ave fénix, en regiones más remotas del sur de Colombia.

Algunas comunidades cimarronas sobrevivieron hasta el siglo XVIII, en las más duras y aisladas condiciones. En 1785, los españoles volvieron a ponerse en contacto con los cimarrones de la región de Bahoruco, en La Española. Los cimarrones del maniel de Neyba habían topado con tiempos difíciles. El asentamiento se componía de cincuenta y siete casas, con un total de 133 personas. Algunos residentes dijeron que la población había sido mayor, pero que epidemias de sarampión y disentería acabaron con muchos, incluidos dos ancianos varones "que eran muy venerados" y quienes habían organizado al maniel con anterioridad. Ancianos africanos como estos eran recursos valiosos para la comunidad, al ofrecer conocimientos directos sobre una amplia gama de destrezas socio-técnicas que ayudaban a mantener a los cimarrones en la selva; entre los conocimientos más importantes se pueden citar los relacionados con arquitectura, agricultura, curandería y el arte de la guerra. Los respetados ancianos también ayudaron a los cimarrones a conservar su lenguaje, creencias, identidad y otras prácticas culturales. En este aislado asentamiento, y probablemente en otros, sus muertes eran pérdidas, tanto reales como afectivas, para el grupo.

La población sobreviviente de Neyba se componía de cuarenta y tres hombres adultos, treinta y siete mujeres adultas (veinte que habían nacido en el sitio) y cincuenta y dos niños. La edad de las mujeres más viejas, como Catalina y María, nacidas en Neyba, se calculaba en sesenta años, lo que podría establecer una fecha para la fundación del asentamiento en las primeras décadas

21 Autos sobre la reducción y pacificación de los negros fugitivos y fortificados en palenques de la sierra de María, 1691-1695, Santa Fé 212, AGI. María del Carmen Borrego Pla en *Palenques de negros en Cartagena de Indias a fines del siglo XVII*. Sevilla. 1973, realizó un estudio de los palenques que rodeaban a Cartagena, enfocando las campañas militares y políticas de los españoles contra ellos y pusieron poca atención a los materiales etnográficos en esos documentos.

del siglo XVIII. El número de hijos indicaba que, a pesar de haber experimentado disminución debido a epidemias, la población crecía de nuevo.[22]

El incremento de la población pudo deberse, en parte, a la escalada en la explotación de la mano de obra africana en las plantaciones de azúcar al otro lado de la frontera francesa, en Santo Domingo (el moderno Haití). Once mujeres y treinta y un hombres que vivían en Neyba fueron alguna vez esclavos de franceses. Algunos tenían nombres franceses y hablaban algo del idioma y ocasionalmente, un poco de español. Otros, sin embargo, todavía tenían nombres africanos, como Quamina, Macuba y Musunga y pueden haber sido bozales no aculturados.[23] Es probable que estos jóvenes hayan reintroducido elementos culturales africanos al asentamiento, pero su juventud sugiere que todavía no habían acumulado la sabiduría y el estatus de los ancianos que habían muerto.

Los cimarrones refugiados en el maniel de Neyba habían construido ranchos con techos de paja, pero ninguna edificación pública. Tampoco el informe español mencionaba ninguna fortificación ni ningún sistema de defensa en los asentamientos cimarrones en Nueva España y Colombia. En su aislamiento, estos cimarrones vivían casi como cualquier campesino pobre descendiente de españoles. En parcelas individualizadas cultivaban arroz, maíz, plátanos, caña de azúcar y una variedad de otros alimentos para su propio consumo. El proceso mediante el cual se distribuía la tierra es desconocido, pero parece haber tenido base tanto en la necesidad como en la habilidad para usarla. Cada parcela medía 1000 varas, y las familias nucleares, compuestas generalmente por un hombre, una mujer y varios hijos, usualmente trabajaban dos parcelas, mientras que las parejas sin hijos y los hombres y mujeres sin pareja recibían una sola parcela. También es posible que la edad y el tiempo vivido en el maniel les garantizara tierra adicional. Las parejas más ancianas, María y Roro, y Catalina y Andrés, todos estimados en una edad de sesenta años, trabajaban dos parcelas cada uno. María y Roro tenían dos hijos

22 Luis de Chávez y Mendoza. "Lista de los negros que se contienen en el Maniel de Neyba". 12 de abril, 1785, Santo Domingo (en adelante citado como SD) 1102, AGI.

23 *Ibíd.*

adultos en el asentamiento, quienes probablemente les hayan ayudado a trabajar la tierra, y quizás el yerno de Catalina y Andrés haya hecho otro tanto. Sorprendentemente, una madre sola, Rosa, también tenía dos parcelas y es posible que su padre u otro hombre adulto haya ayudado a trabajar la tierra.[24]

Casi un siglo después, en 1953, el antropólogo colombiano Aquiles Escalante, encontró a los residentes modernos de San Basilio viviendo en una cultura material que presentaba muy pocos cambios, en relación con lo descrito en los documentos coloniales de los siglos XVII y XVIII. Dependían fuertemente de las maderas locales, palmeras y ratán para cubrir una variedad de necesidades, como la fabricación de techos de paja, alfombras, canastas, morteros y martinetes, e instrumentos musicales como tambores altos de madera, flautas y maracas. Los grupos comunales todavía construían casas usando las técnicas de entrelazar y embarrar, comunes en el período colonial, y los nuevos propietarios pagaban a sus vecinos con ron y tabaco.[25]

En la corta temporada seca, grupos de hombres acompañados por sus perros atrapaban y cazaban cerdos salvajes y pájaros, mediante el uso de trampas y rituales que muy bien podían provenir de sus ancestros africanos. Los hombres ponían sal alrededor de sus parcelas para purificar la caza, y golpeaban los nidos de ciertos pájaros con ramos de palma para contrarrestar los malos augurios. Otros rituales de caza incorporaban elementos del catolicismo, como rezar tres padrenuestros en donde los caminos se separaban en la jungla. En otros sitios afrocaribeños es todavía común hacer ofrendas al dios del cruce de caminos, Eleggua, para asegurarse de que el camino escogido sea el correcto.[26]

Como habían hecho los cimarrones anteriores, los hombres de San Basilio cortaban los árboles grandes y preparaban los campos, mientras que las mujeres y los niños realizaban la mayor parte de la labor agrícola, con el arroz y la yuca como los más importantes cultivos de subsistencia. Los residentes de San Basilio también sembraban maíz, maní, ñame, plátanos, una varie-

24 *Ibíd.*
25 Aquiles Escalante. *El palenque de San Basilio: una comunidad de descendientes de negros cimarrones*. Barranquilla. 1979. pp. 30-32, y planchas ilustradas en los apéndices.
26 Aquiles Escalante. *Op. Cit.* pp. 26-27, 30-32.

dad de bananos, melones, tabaco y algodón. Protegían sus campos con una fascinante amalgama de rituales, como colocar cabezas de vaca o cruces en la esquinas, o ranas tostadas bajo un matorral para envenenar a los zorros que se comían las plantas. Las oraciones a San Pablo protegían cultivos, animales y personas, de los gusanos.[27] El rico estudio etnográfico de Escalante, sobre una comunidad cimarrona que se mantuvo en su lugar a lo largo de varios siglos, puede alertar sobre ideas, prácticas y patrones de cultura material que pueden haber sido ignorados previamente en los récords históricos. A medida que va surgiendo mayor evidencia arqueológica sobre una variedad de sitios de cimarrones, y que nuevos y más exactos estudios sobre el comercio de esclavos generan datos adicionales sobre la etnicidad, también se puede refinar la investigación histórica. La labor de dar seguimiento al pasado africano es inmensamente compleja, pero la oportunidad de intercambiar investigaciones con académicos de una variedad de disciplinas que estudian tan amplio rango de sitios temporales y geográficos, hará avanzar nuestros esfuerzos compartidos.

27 *Ibíd.* pp. 34-38.

DE SAN LORENZO DE LOS NEGROS A LOS MORENOS DE AMAPA: CIMARRONES VERACRUZANOS, 1609-1735

Adriana Naveda Chávez-Hita
UNIVERSIDAD DE VERACRUZ, MÉXICO

La agroindustria azucarera experimentó un incremento notable a lo largo del período colonial. Al finalizar el siglo XVI se habían establecido ingenios en diversas partes de la Nueva España, desde el Bajío, pasando por Morelos, hasta la antigua Antequera –hoy Oaxaca–. Pero Veracruz se perfiló como el área donde se concentraba el mayor número de establecimientos, principalmente en los alrededores de la antigua Veracruz, Los Tuxtlas, Xalapa, Córdoba y Orizaba, asentamientos con una inmejorable posición al estar localizadas en el camino principal hacia el altiplano. Además de las grandes fábricas de dulce, proliferaron manufacturas menores y trapiches manuales. Al comenzar el siglo XVIII, de más de una centena de transformadores de caña que se han registrado, la tercera parte pertenecía a la villa de Córdoba.

Puede decirse que de inmediato se visualizó el potencial azucarero de la zona, y esta empezó a especializarse en el cultivo de las gramíneas. En 1640 se concedieron mercedes para la fundación de trapiches, y aparecieron las haciendas que definirían el sistema productivo local durante más de tres siglos.

Córdoba, que en sus orígenes se caracterizó por perseguir a los esclavos evadidos, tuvo un crecimiento temprano gracias a la institución de la esclavitud. La segunda mitad del siglo XVII fue el período del despegue azucarero local, el cual llegó a su clímax al finalizar la siguiente centuria.

Poco a poco crecía el tamaño de las haciendas, así como el número de sus esclavos. En 1746 llegaron a ser 32 haciendas con

2000 esclavos.[1] Un dato que demuestra su importancia en todo ese período es que, según avalúos, la esclavonía representaba más de la mitad del valor total de las haciendas. Explicable resulta, entonces, el celo que ponían los dueños en recuperar a los esclavos huidos: emitían poderes, ofrecían recompensas y financiaban milicias de rancheadores.

Tanto los africanos sacados de su continente por medio del lucrativo negocio de la trata de esclavos y sometido a un sistema económico y social explotador y discriminatorio, como sus descendientes, nacidos en América dentro de la institución de la esclavitud, presentaron diversas modalidades de resistencia encaminadas a protestar y a salir de su condición de sometimiento.[2] La resistencia se hizo patente en los lugares del Nuevo Mundo en donde la colonización europea implantó la esclavitud y varió en intensidad y frecuencia según las condiciones geográficas y sociales de cada región.

El cimarronaje,[3] rasgo característico de la esclavitud en América, tuvo en Córdoba una manifestación constante, en virtud de las particularidades propias de la zona. La cercanía con la Sierra Madre Oriental –macizo de montañas que divide el territorio mexicano– favoreció la evasión masiva de esclavos. Como es sabido, la fundación misma de la villa de Córdoba obedeció, en gran parte, a la necesidad de proteger el tráfico de mercancías, de los ataques que los cimarrones comandados por su líder Ñyanga llevaban a cabo sobre los viajeros en el camino hacia Veracruz. Yanga,

---

1 Villa-Señor y Joseph Antonio Sánchez. *Theatro Americano*. México: Imprenta de la Vda. de Hogel, 1746, f. 264. En 1788 los residentes de las haciendas eran en su mayoría 1264 esclavos, los afromestizos libres sumaban 182, los indios 152 y los españoles 151. AMC, censo de 1788.

2 Miguel García Bustamante. "Dos aspectos de la esclavitud negra en Veracruz". En: *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán*. Veracruz: Instituto Veracruzano de la Cultura. 1988. p. 215. Sobre levantamientos de esclavos véase: Colin Palmer: *Negro Slavery in México*. Tesis doctoral. Universidad de Wisconsin. 1970; Patrick Carroll y Aurelio de los Reyes. "Amapa Oaxaca: Pueblo de cimarrones". En: *Boletín del INAH*, México: época II, núm 4, 1973; Octaviano Corro. *Los cimarrones en Veracruz y la fundación de Amapa*. Veracruz: Imp. Comercial de Veracruz. 1951; David Davison "Negro Slave, control and resistance in Colonial México, 1519-1650". En: *HAHR*, XLVI, Agosto 1966; Enrique Herrera Moreno. *El cantón de Córdoba*, Edit. R. Valdecilla y Cía. Córdoba, 1892; Adriana Naveda. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, 1690-1830*. Xalapa: Universidad Veracruzana. 1987.

3 Entre otros veáse Beltrán Aguirre. "Nyanga y la controversia en torno a su reducción a pueblo". En: *Jornadas de Homenaje a Gonzalo Aguirre Beltrán. Op. Cit.* p. 129.

de nación Bran, se escapó junto con otros esclavos de los alrededores de la Antigua Veracruz, y en 1570 formó palenques[4] en las faldas de la sierra de Zongolica en la sierra Madre Oriental, lugar fértil con condiciones para el escondite. El tratamiento que las autoridades, tanto locales como virreinales, dieron al problema del alzamiento cimarrón comandado por Yanga, es ilustrativo del modo de operar del esclavo de Nueva España, a la vez que establece precedentes que se repitieron en el transcurso de los siglos XVII y XVIII.

En 1609, después de que les destruyeron sus palenques, los cimarrones lograron permanecer como un núcleo atrincherado en las montañas, que nunca aceptó su rendición.[5] Por lo contrario, solicitó al virrey una serie de condiciones para deponer las armas. Este último, consciente de que el problema de los cimarrones no podía ser eliminado completamente, aceptó negociar la libertad de los alzados, y convino en reducirlos a pueblo en un lugar denominado San Lorenzo de los Negros –también nombrado San Lorenzo Cerralvo, hoy Yanga, a escasos diez kilómetros de la villa de Córdoba y sobre el camino real hacia el puerto de Veracruz–. A cambio de esa amnistía, los cimarrones se comprometieron formalmente a capturar y entregar a las autoridades a cualquier negro que, a partir de entonces, se escapara y buscara refugio con ellos. La política ambivalente de las autoridades para enfrentar a los negros huidos fue una constante. Por un lado un trato fiero y estricto mientras el esclavo no se evadía, además de una represión militar masiva cuando los grupos de cimarrones amenazaban la producción y la estabilidad política. Pero, por otro lado, una vez que las autoridades se convencían de lo difícil que era localizar los palenques y someter a la totalidad de escapados, negociaban con los cimarrones y les concedían la libertad a cambio de que se comprometieran a capturar y regresar a los nuevos desertores. Dentro de estos marcos se dio el enfrentamiento entre esclavos y esclavistas en la región. Los poseedores de esclavos siempre se opusieron al otorgamiento de libertad a los cimarrones, no sólo por la pérdida del dinero invertido en ellos, sinó

4 Quilombos y mocambos en Brasil, cunbés en Venezuela.

5 Cerca del puerto de Veracruz hay dos pequeños pueblos, Mandinga y Matosa, cercano uno del otro, sus nombres hacen pensar que fueron palenques de este movimiento cimarrón. El último era el apellido de uno de los líderes que acompañaban a Yanga.

también por el mal ejemplo que se daba a todos los esclavos de la zona.

Existen referencias acerca de un flujo constante de esclavos fugitivos, tanto de haciendas de la zona como de las comarcas circunvecinas, que en buena parte se asentaron en diversos palenques distribuidos por los parajes contiguos a la Sierra Madre. Un líder de cimarrones, al referirse a los palenques declaraba: "Según nos cuentan los ancianos siempre los ha habido después de la conquista de este reyno".[6]

Los esclavos huían sin distinción de sexo, edad u oficio, ya que, según consta en los documentos, había esclavos que escapaban cuando tenían más de sesenta años, y algunos que lo hacían desde la adolescencia; huían tanto bozales como criollos, y era frecuente que lo hicieran por parejas. Sería erróneo considerar que solo los esclavos menos capacitados se fugaban, ya que tenemos registros de maestros de azúcar, herreros y carpinteros que preferían la libertad de facto al estatus que su trabajo les daba en el trapiche. Así como la mayor parte de los huidos se refugiaban en las montañas cercanas, también hay referencia de otros que escapaban a lugares como Acapulco, Cuernavaca, Puebla, Veracruz, Misantla y Chicontepec, e incluso Cuba y Guatemala. Esto dio origen a una copiosa emisión de poderes para rescatar a los esclavos capturados en esas ciudades. Por otra parte, esclavos de México, Oaxaca y Santiago Tuxtla aparecen como huidos en la jurisdicción de Córdoba. Como se ve, la huida de esclavos fue muy variada y en diversas direcciones. Fue una constante que enmarcó la relación amo-esclavo y que dificultó sobremanera la disciplina y la estabilidad de la fuerza de trabajo.

Los hacendados cordobeses, incapaces de terminar con el problema del cimarronaje, se vieron obligados a coexistir con los negros libres de San Lorenzo, a quienes nunca aceptaron, y a quienes hostilizaban sistemáticamente con el propósito de cerrarles su medio de vida y, posteriormente, propagar la incapacidad de los negros para vivir como libres. En efecto, durante todo el transcurso del período estudiado encontramos a los alcaldes

6 Archivo General de la Nación. Tierras. Vol. 3543, f. 2. En adelante se citará AGN. Debo el conocimiento de este volumen a Patrick Carroll quien hace veinte años me facilitó una copia microfilmada. Fernando Winfield publicó en 1992 la transcripción completa de este volumen.

cordobeses, representantes y parientes de los hacendados, cuando no hacendados mismos, agrediendo de múltiples maneras a los habitantes de San Lorenzo. En ocasiones aprovechaban las ordenanzas en que se prohibía la elaboración de aguardiente para destruir los pequeños trapiches de hacer panela de los negros libres. En otras, usurpaban abiertamente terrenos de los libertos y llegaban incluso a penetrar en el poblado y a aprehender a los libertos mediante cateos domiciliarios.

La prepotencia e impunidad del poder político de los hacendados fue característico como en el caso de las 7,25 caballerías que fueron arrebatadas a San Lorenzo y se remataron a favor de un hacendado. Los pobladores de San Lorenzo recurrieron a las autoridades virreinales para frenar los abusos de los alcaldes.

En una queja al virrey se habla de los negros libres: "Que son vexados por los alcaldes ordinarios (cordobeses), por el alguacil mayor y otros ministros de justicia". A pesar de que el virrey dio orden de que las autoridades de la villa de Córdoba respetaran su recinto, so pena de enjuiciamiento, los hacendados evadieron la aplicación del mandato y continuaron hostigando por diversos medios al poblado de Yanga. Aunque los hacendados hayan combatido la prosperidad de San Lorenzo, lo cierto es que la tradición de la lucha que se había materializado en ese pueblo, se mantuvo como patrimonio común a todos los esclavos de la zona, quienes sabían de la posibilidad de acceder a la libertad por medio del brusco rompimiento de las cadenas.

Cien años después, el fermento de una rebeldía, que iba más allá de la mera fuga individual o en grupo, empezó a acrecentarse en la región. En 1709,[8] resurge la cíclica preocupación de los hacendados: el incremento de los asaltos y de las incursiones de los cimarrones, que hacía presagiar un alzamiento masivo. Este temor tuvo pleno fundamento en la insurrección esclava de 1735. Este alzamiento, el más significativo en contra del esclavismo cordobés, no fue sino la expresión de la resistencia esclava, que fue creciendo durante el primer tercio del siglo. Varios fueron los factores que contribuyeron a ello: el crecimiento de las esclavonías de las haciendas al iniciar la centuria, el empeoramiento de las condiciones de trabajo y una serie de catástrofes naturales que

---

7 Archivo Municipal de Córdoba, 1768, f. 54. En adelante se citará AMC.
8 AMC, Vol. 13, 1709, f. 211.

asolaron la región.[9] Unos años antes del alzamiento se presentó un cuadro de fugas masivas, las cuales solo parcialmente y con mucho esfuerzo lograron ser controladas por las milicias de la región. Estas perseguían a los esclavos hasta las serranías de Mazateopan y Soyoltepec, donde engrosaban palenques desde hacía muchos años.[10]

Ha quedado la versión de que el alzamiento del 19 de junio de 1735 obedeció, en lo inmediato, a la acción de un mulato llamado Miguel de Salamanca, quien se valió de la ocasión "de que D. Agustín de Moreno había llegado a visitar las fincas de campo [...] para propalar la especie de que el rey había concedido la libertad de los esclavos".[11] Al parecer, un año antes un cura y el alcalde de La Antigua habían hecho una gestión para obtener la reducción a pueblo de diversos grupos de cimarrones.[12] A pesar de que los hacendados reaccionaron rápidamente y consiguieron del virrey disposiciones terminantes en contra de la liberación, en el ambiente se extendió la creencia de que la libertad sería concedida por las autoridades superiores. Fue en este ambiente en el que se esparció la falsa noticia del mulato Salamanca.

Los esclavos desencadenaron una insurrección generalizada en la zona. La acción comenzó en las haciendas cercanas al pueblo de San Juan de la Punta pertenecientes a la villa de Córdoba.[13] La movilización de los hacendados y sus órganos civiles fue inmediata. Para el 6 de julio ya había tres columnas, con un total de 600 milicianos tomando posiciones frente a Omealca.[14] Al día siguiente, ya las autoridades del virreinato analizaban el caso y emitían disposiciones en que se mezclaba la sorpresa con el ánimo paternal.

Para el momento en que el virrey y la Real Audiencia trataban de portarse magnánimos, ya se habían realizado sangrientas escaramuzas entre los alzados y las tropas que los perseguían, y habían sido recapturados muchos de ellos. El núcleo central de los alzados se había enmontado bajo las órdenes de José Pérez y

9 Terremoto, inundación y hambre en 1714; epidemia de vómito en 1735; ANC, 1715, f. 198. En la Hacienda de San Francisco de Padua no se pudo moler la caña "por el rigor de las aguas". Rodríguez y Valero. *Cartilla histórica y sagrada de Córdoba.* Córdoba. 1758. p. 44; Herrera. *Op. Cit.* p.p. 123-125.

10 Corro. *Op. Cit.* p. 18

11 La versión original es de Rodríguez y Valero. *Op. Cit.* p. 45; Herrera. *Op. Cit.* p. 125, Corro. *Op. Cit.* p. 19

12 Archivo General de la Nación. Tierras, Vol. 3543 fs. 79-80.

13 AMC. Vol. 21, 1735, fs. 3-5.

José Tadeo, alias el "Carpintero". Por otro lado, dada la magnitud de los acontecimientos, era demasiado tarde para persuadirlos con promesas de un mejor trato.[15]

El mismo rey intentó proponer una política de perdón, "al poner en libertad a los negros alzados, que del paraje de Atumealca se trajeron a esta villa y se mantienen presos",[16] pero chocó con la intransigencia de los hacendados locales, quienes se negaron a hacerlo y retrazaron el proceso abiertamente.[17]

En realidad, los rebeldes se habían defendido fieramente de la persecución de la tropa. Aún con muchas pérdidas, especialmente de capturados, se habían escondido en las serranías hacia el sureste de la villa. Fue necesaria la traición de uno de los alzados, de nombre Fermín, para que se lograra capturar a sus líderes junto con algunas decenas de seguidores. Los líderes fueron ejecutados en la plaza pública en 1737. No obstante; muchos cimarrones de ese alzamiento lograron fugarse en dirección a los palenques de Mazateopan y Soyaltepec. Cuatro meses después del estallido, las autoridades cordobesas se negaban a despachar un destacamento de dragones que se les solicitaba, aduciendo que subsistía el peligro por los remanentes de la revuelta.[18]

Un par de años después del alzamiento, y mientras aún los hacendados discutían entre sí para absorber los costos,[19] el flujo de esclavos escapados de las haciendas se incrementó, al tiempo que surgían constantes alarmas, entre la población blanca, de nuevos actos violentos. Una muestra del ambiente existente entre los propietarios es la siguiente cláusula de arrendamiento de una hacienda: "En caso que en lo venidero acaeciese (Dios no lo quiera) alguna sublevación general de negros, en el tiempo de este arrendamiento las pérdidas saldrán por cuenta mía".[20]

El alzamiento del 35 nunca fue totalmente controlado. En 1739, el gobierno local discutía la situación en lo siguientes términos:

---

14 Archivo Notarial de Orizaba, año 1735, exp. 4 fs, 17 junio 1735, Córdoba. En adelante se citará ANO.
15 AMC, Vol. 21,1735, f. 8.
16 *Ibíd.*
17 *Ibíd*, f. 17.
18 AMC, Vol. 21, año 1736, f. 196, ANC, 1736, f. 151.
19 AGN, General de Parte, Vol. 32, Exp. 50, f. 28.
20 Archivo Notaria Córdoba, 1739, f. 178. En adelante se citará ANC.

"En este cabildo se ha acordado de la injusta libertad que gozan los negros esclavos cimarrones que están rancheados en los montes y sierras que llaman Clozaltepeque o Maisotecapan y de la ninguna providencia que le da por sus dueños para su reducción, haciéndose temer la comunicación que aquellos negros tienen con los que se hallan en éstas haciendas, bajo la servidumbre de sus amos, de lo que ha resultado saber éstos de la resagada vida que gosan los cimarrones con abundante maíz, frijol y no careciendo de carne, porque tienen los animales, motivo por lo que han hecho que otros se huyan y hace veinte días Francisco Garrido español vio en la entrada del monte nueve negros que iban a los palenques".[21]

A pesar del odio y del temor que experimentaban frente a los cimarrones, las autoridades del cabildo, sin duda motivadas por los costos de una persecución, habían sondeado ya las posibilidades de una negociación con los palenques. En sesión de cabildo se acordó mandar un emisario a platicar con los huidos.[22]

En 1741, aprovechando que la milicia local había marchado al puerto debido al conflicto armado entre España e Inglaterra,[23] los esclavos de las haciendas hicieron otro intento colectivo de liberación, pero fueron reducidos con derramamiento de poca sangre, aunque con mucho costo, ya que fue necesario quemar las cañas por haberse atrincherado en ellas los esclavos.[24]

Años después, en 1747, se organizó una expedición punitiva a los palenques, que se encontraban, por cierto, bastante lejos de los límites de la jurisdicción. Gracias a un éxito circunstancial, los españoles batieron a un grupo y aprehendieron al cabecilla, llamado Ignacio, quien fue ahorcado públicamente en la villa. Un año después, en 1748, se organizó una batida semejante, en la que los españoles fueron derrotados.[25]

Para la segunda mitad del siglo XVIII, el agudo enfrentamiento entre amos y esclavos pasó a ser parte de la naturaleza de las

21 Los hacendados y las autoridades nunca se pusieron de acuerdo en la denominación de Soyaltepec y Mazateopan, y se les encontró escrito de diversas formas como: Clozaltepeque y Maisoteapan.
22 AMC, Vol. 22, año 1739, f. 23 y año 1736, f. 178.
23 Herrera. *Op. Cit.* p. 131.
24 AMC, Vol. 22, año 1744, f. 321, AGN, Tierras, Vol. 3543, f. 81.
25 Herrera. *Op. Cit.* p. 133.

relaciones sociales en Córdoba. Para los dueños de esclavos el problema no solo resultaba imposible de paliar, sino que se salía cada vez más de sus manos. Además del ejemplo y de la experiencia nunca asimilados de San Lorenzo, de la inestable disciplina en las haciendas y de las incursiones de los cimarrones, los hacendados tuvieron que luchar en contra de las acciones legales de los cimarrones de Mazateopan, quienes, en 1743, pidieron a la Real Audiencia su libertad a cambio del pacificarse.[26] Unos años después, fue el alcalde mayor de Teutila –pueblo cercano a sus palenques– quien propuso a los alzados que dejaran las armas a cambio de la libertad y la fundación de un pueblo. Las incursiones de 1747 y 1748 para reducir los palenques parecen haberse originado en esos intentos de encontrar una solución institucional emprendidos por los cimarrones. A partir de entonces, los esclavistas tuvieron que recurrir a todas las instancias para evitar que se repitiera el caso de San Lorenzo.

En ese clima de forcejeo incesante por el control efectivo de sus esclavos, pieza fundamental en el mantenimiento de su poder económico, los esclavistas fueron desarrollando una ideología rígida –y, desde el punto de vista actual, ingenua– de lo que consideraban un privilegio natural: el poseer hombres. Los juicios que emiten acerca de las características del esclavo, reflejan un racismo plano que, sin embargo, indirectamente da claro testimonio de la firmeza de convicción y de acción de los esclavos.[27]

Al paso del tiempo, los habitantes de los palenques –Palacios, Mandinga y Breve Cocina– fueron desarrollando relaciones con diferentes grupos de la región. A través de esclavos vaqueros de algunas haciendas de la costa, los cimarrones lograban vender y comprar por encargo algunas mercancías en el puerto de Veracruz. Mulatos y mestizos, agricultores y conductores de recuas o artesanos mantenían relaciones frecuentes con los cimarrones.

---

26 Patrick J. Carroll. "Mandinga: the evolution of runaway mexican slaves community, 1735-1827". En: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 19, octubre 1977. p. 12.

27 El cuestionamiento que hacen a su condición es explicado así: "solo por haber su malicia concebido el que no podían ser esclavos, en cuya conjetura se mantienen y causa algunos movimientos en ellos de querer sublevarse", AGN, Tierras, Vol. 3543. F. 71. "ya fuese por el innato deseo que todos tienen de sacudir el yugo de la servidumbre, o por la maligna inclinación que es regular en gente de esta condición". *Ibíd.* F. 77.

Otras relaciones más importantes en su lucha por constituirse como un pueblo de libres, fueron las que establecieron con algunas autoridades y hacendados de la región. Patrick Carroll cuenta cómo el alcalde de Teutila utilizaba a los cimarrones como agentes en el comercio de la vainilla, mientras los aprovisionaba, incluso de armas, y se convertía en el gestor oficial de su libertad ante las altas autoridades.[28] Otro hacendado, Carlos Ribadeneyra, empleó a los cimarrones para desalojar de un potrero a un grupo de indígenas que usurpaban sus ganados. Estas relaciones tan peculiares muestran los contradictorios matices de la lucha por la libertad de los cimarrones, y, al mismo tiempo, hacen ver que la intención de recuperarlos, por parte de sus amos originales, estaba destinada a fracasar.[29]

En 1760, un pleno de hacendados azucareros cordobeses decidió crear un organismo que se dedicara única y exclusivamente a impedir que escapasen esclavos y que recuperara a los fugitivos. Para el efecto se eligió, mediante voto secreto, a tres diputados, y se impuso una cantidad de cincuenta pesos por cada molino de azúcar.[30] Los dueños de los 45 molinos y medio presentes en la reunión acordaron dar una cuota doble inicial, para emprender los trabajos. Los hacendados consideraban que con cinco mil pesos podían garantizar su seguridad.

En 1762, la guerra británico-española trajo consigo nuevas circunstancias a la confrontación. Los cimarrones se presentaron como voluntarios en Veracruz, respondiendo al llamado a las armas que había hecho el virrey a la población.[31] A cambio de esto, les concedió la libertad.[32]

Tampoco en esa ocasión eran infundados los temores de los propietarios agrícolas. En mayo de ese año, el esclavo Juan Bautista fue aprehendido por haber quitado la vida al mayordomo de la hacienda Ojo de Agua, Pedro Garrido.[33] El documento asienta que Bautista se refugió en el convento de San Antonio, de donde fue sacado por el capitán de la Gándara. Asimismo, siete negros

---

28 Carroll. *Op. Cit.* p. 17.
29 En las incursiones de 1748 se recuperaron 16 esclavos, AMC, Vol. 25, fs. 9 a 15.
30 Se consideró al molino como unidad media de producción; las haciendas grandes cotizaban como varios molinos, y algunos trapiches como ½ molino, ANC, 1760, f. 38.
31 Carroll. *Op. Cit.* p. 18; basado en AGN, Tierras, Vol. 3543, exp. 1, fs. 27-28.
32 AMC, Vol. 27, 1762, fs. 140 y 168.
33 ANC, 1764, 10 de octubre. El documento se refiere al 30 de mayo de 1762.

fueron acusados de asesinar al administrador de la misma hacienda, el Sr. Joseph de Zevallos, y sacados del refugio del mismo convento sin respetar inmunidades de tipo eclesiástico.[34] Tiempo después, el cabildo se enfrentó al problema de encontrar a un verdugo para que ejecutara a uno de ellos, por lo cual hizo diversas gestiones para no asumir los costos de la ejecución. De altas autoridades se recibe una sugerencia contundente, "para no sufrir gastos ni se peleen entre quienes pagarán al verdugo, que entre la multitud de esclavos que numera esa jurisdicción pueda haber uno que sepa exercer ese oficio".[35]

En 1767, aprovechando la circunstancia de que Andrés Fernández de Otañés volvió a ejercer el cargo de alcalde mayor de Teutila,[36] los cimarrones de Mazateopan redoblaron sus esfuerzos por conseguir la libertad formal, y dirigieron un memorial al virrey. En él, el cimarrón Fernando Manuel hacía una relación de la existencia de sus palenques, solicitaba la libertad para los suyos a cambio de comprometerse a entregar a cualquier esclavo huido que cayera en sus manos.[37] En el documento narraba cómo anteriormente había entregado a las autoridades de Córdoba a su antiguo capitán Macute y a varios seguidores, con motivo de haberse negado estos últimos a negociar con las autoridades. Años después, Macute esperaba encarcelado su ejecución, otros fueron entregados a sus amos.[38]

Al finalizar la década de 1760 el virrey acabó por conceder la libertad y la reducción a pueblo de los cimarrones capitaneados por Fernando Manuel, en un pueblo nombrado Nuestra Señora de Guadalupe de los Morenos de Amapa. Se cerró así el ciclo de cimarronaje, que comenzó con la evasión, pasó por la resistencia guerrillera y terminó con la libertad. La dominación española fue incapaz de reducir a los cimarrones, pero sí se las arregló para mediatizar su libertad, convirtiéndolos en cancerberos de los esclavos de las plantaciones. Con todo ello, la eficacia del recurso fue solo relativa: al parecer fue más profundo el efecto ejemplar que causaba entre los esclavos, ya que les mostraba palpablemente la posibilidad de llegar a ser libres en grupo y por la fuerza.

34 *Ibíd*, 22 de marzo.
35 AMC, Vol. 30, fs. 117-119.
36 Véase Corro. *Op. Cit.* p. 25.
37 AGN. Tierras, Vol. 35642, 12 de mayo de 1767.
38 *Ibíd*, f. 90.

Por considerarlo un mal ejemplo para el resto de la esclavonía cordobesa, los hacendados intentaron desesperadamente impedir la formalización de ese acuerdo, señalando el mal ejemplo que significaba para las esclavonías un hecho que era castigado por las leyes,[39] y que, según ellos, podía detenerse con rigor.[40]

Los propietarios de esclavos conscientes de que no lograrían impedir la libertad de los cimarrones, libraron una lucha en contra de las autoridades virreinales, quienes decidieron asentar el pueblo en las cercanías de Teutila. Los cordobeses querían que el pueblo quedara cerca de Córdoba, sobre el camino real a Veracruz, y sujeto a la justicia de la villa. De esta manera ellos podrían tener poder y control sobre el pueblo, como había sucedido con el poblado de Yanga. Al no lograrlo, propusieron que se les aplicaran condiciones. Entre ellas, la de no desertar del pueblo ni permitir "siquiera a título de visita" que cualquier esclavo pudiera ir a su pueblo. Antes que aceptar que los negros libres visitaran a sus mujeres en las haciendas, proponían venderlas a estos; y, sobre todo, insistían en que el pueblo de negros libres estuviera sujeto a las justicias de la villa argumentando que pertenecían a la jurisdicción de la villa de donde se habían fugado.[41]

En el corto plazo, la medida tomada con la fundación de Amapa tuvo resultados divergentes.[42] Si bien en el transcurso de dos años los exesclavos habían capturado a 44 fugitivos y estaban a la caza de 89 más, no lograron contener la fuga de esclavos que ocurría en las plantaciones. Por otro lado, entraron en aguda contradicción con los indígenas del lugar, a los cuales se les había quitado la tierra para fundar Amapa. Ellos mismos persistieron en sus viejos hábitos de saqueo, e incluso sus antiguos protectores llegaron a quejarse de sus correrías.

Con todo, las fuerzas que profundamente terminaron por demoler el sistema de explotación esclavista en la región no provinieron de los negros libres y de su ejemplo de resistencia. En el interior mismo de la esfera productiva se habían venido creando

---

39 AGN. Tierras, Vol. 3543, 2 de mayo de 1769, f. 71.

40 Los hacendados afirman que en 1768 se lograron evitar tres intentos de sublevación general. *Ibíd*, fs. 80-89.

41 *Ibíd.*

42 Amapa se fundó formalmente a las ocho de la mañana del 6 de junio de 1769 con D. Andrés Fernández de Ontoñez representando a la Corona; Carroll. *Op. Cit.* p. 20.

condiciones que erosionaron aceleradamente el uso de esclavos. La emergente fuerza de trabajo libre, producto de las mezclas raciales y del desarrollo global de la economía, sustituyó a los esclavos, con lo que cambiaron radicalmente los modos de producción agrícola en la zona. El ejemplo que los libertos daban a los esclavos era más fuerte que el temor que el hacendado podía infundir, de manera que las evasiones y cimarronerías continuaron intensamente hasta que la institución de la esclavitud desapareció, con la participación masiva de los esclavos en la lucha por el México independiente.[43]

Consideraciones finales

Después de narrar los hechos de dos manifestaciones de cimarronaje, que se desarrollaron con más de cien años de distancia, quisiéramos sacar algunas conclusiones.

Los dos palenques estaban muy bien organizados; cuando las tropas descubrieron el palenque de Yanga, este era un poblado de sesenta casas. En los dos el número de hombres superaba al de las mujeres y niños, y entre ellos vivían algunas indias. Tenían

43 Hidalgo y Morelos abolieron la esclavitud en 1810: El primer bando fue del cura Hidalgo el 19 de octubre de 1810, "Prevengo a todos los dueños de esclavos que luego inmediatamente que lleguen a su noticia está posible superior orden, los pongan en libertad y otorgando las necesarias escrituras de alahorria... so pena capital y confiscación de bienes". *La independencia de México.* T. I. México: Instituto Mora. 1984. p. 103. En 1811 llega a Córdoba un bando en el que el virrey acusa a Hidalgo de insurrecto e irracional, A.M.C., Vol. 56, f. 178. El 17 de noviembre Morelos decreta... "todos los demás habitantes no se nombraron en calidades de indios, ni mulatos ni otras castas sino todas generalmente americanos, no habrá esclavos en lo sucesivo..."; 20 de noviembre, 1810, Hidalgo declara "... quedan abolidas las leyes de la esclavitud, no solo en cuanto al tráfico y comercio, sino también en lo relativo a adquisiciones... deberán los amos dar la libertad dentro del término de 10 días so pena de muerte...". p. 113. El 6 de diciembre de 1810 Hidalgo decreta "1a.. que todos los dueños de esclavos deberán darles la libertad dentro del término de 10 días". p. 119, el 14 de septiembre de 1813, Morelos en su "Sentimientos a la nación", afirma "... que la esclavitud se proscriba para siempre lo mismo la distinción de castas"; Ofelia Mora *Sentimiento de la nación.* Tesis, Fac. de Historia, U.V. 1976. En 1824 el Congreso Constituyente presidido por Guadalupe Victoria decreta "... queda para siempre prohibida la esclavitud y todo tráfico de esclavos procedente de cualquier potencia y bandera quedando libres al pisar tierra". AMC. Vol. 73, 13 de julio de 1824, Vicente Guerrero dictó en 1829, el último decreto abolicionista. "Dictamen de esclavos". En: *Documentos para la historia de México,* Núm. 313. Colección Lafragua, Biblioteca Nacional de México. pp. 3-5.

todo un sistema de defensa, con enramadas y palos cortados con picos, así como rocas ubicadas en lugares estratégicos para facilitar las emboscadas. Tenían, además, preparadas otras palizadas para, en caso de huir, tener bastimentos para seguir su lucha.

La organización era jerárquica y piramidal. En el caso de Yanga había un líder, quien, además, era el más anciano. En el caso de los cimarrones de Mazateopan, los líderes fueron varios, según los diferentes momentos del movimiento. Si bien muchos palenques fueron efímeros, otros, dieron albergue a los fugitivos por meses.

Los cimarrones pasaban de 35 a 40 años escondidos,[44] en una constante lucha por obtener la libertad. Es importante notar que las condiciones, para ello, fueron más rígidas en el segundo movimiento. Entre las condiciones restrictivas que se le impusieron al pueblo de San Lorenzo estaba el que se comprometiera a entregar a los huidos que llegaran a refugiarse en los palenques y que quedara bajo la autoridad del cabildo de la villa de Córdoba.[45]

A cien años de distancia, las condiciones habían cambiado para los hacendados cordobeses, quienes, en su afán de controlar a los libertos, propusieron que se exigiera no cambiar el lugar de residencia, ni visitar las haciendas de la villa de donde ellos habían huido.

Los juicios a residentes de San Lorenzo por el hecho de proteger a fugitivos de la zona hacen llegar a la conclusión de que el pueblo de Yanga se convirtió en un lugar de refugio de cimarrones descendientes de africanos, provenientes de diferentes puntos de la Nueva España. Este fue el caso de un mulato esclavo, natural de Campeche, a quien se le siguió juicio inquisitorial por haberse casado dos veces. Este andaba fugitivo y se había casado en segundas nupcias en el pueblo de San Lorenzo, donde, por cierto, llegó a tener alguna tierra, probando que existían posibilidades de que los negros se asentaran y trabajaran como libres en un espacio poblado por sus iguales.[46] Cuando los hacendados se referían a los

---

44 El levantamiento de Yanga fue en 1609 y se fundó pueblo en 1640. Véase la discusión que sobre esta fecha tienen A. Beltrán y Miguel García. El levantamiento de las haciendas de Córdoba se da en 1735 y se declara formalmente pueblo en 1768.

45 La villa de Córdoba se funda en 1618. Para 1640, en el momento de la erección del pueblo de San Lorenzo, la villa ya esta bien constituida administrativamente.

46 AGN, Inquisición, Vol.1267, Exp. 18. f. 397. citado en la Tesis *Imágenes del "afromestizo" en el siglo XVIII.* Ma. De la Luz Pérez Meléndez.

esclavos de San Lorenzo lo hacían con desprecio, asegurando que eran incapaces de vivir como libertos. Sin embargo, otras fuentes pintan otra realidad; en 1710, en una revisión a los milicianos de San Lorenzo, estos tienen arma y caballo propio. En 1697, un viajero, después de comer en el pueblo de San Lorenzo, afirma: "Está habitado por negros, allí parece que se está en Guinea... son de hermosas facciones y aplicados a la agricultura".[47]

Debido al subjetivismo de las fuentes, ya que la relación de los hechos, tanto como la petición para fundar pueblos de negros libres eran hechas por algún intermediario, es obvio que cobraban importancia los juicios que se referían al catolicismo de los cimarrones asentados. En el caso de Yanga, por días el cura estuvo bautizando a los niños nacidos en el palenque. En el caso de la fundación de Amapa, su representante insistía en que esa era gente de razón y que cumplía con la norma cristiana al bautizar a sus hijos en la capilla de la hacienda la Estanzuela. La insistencia de las fuentes en demostrar que los cimarrones eran buenos practicantes del catolicismo, parece que llevaba la intención de justificar las peticiones de libertad.

Sin embargo, se pueden encontrar indicios de una realidad diferente. Estamos hablando del período 1609-1740, fase en la que llegó mayor número de esclavos a Nueva España y, en especial, a Córdoba.[48] En nuestra opinión pueden haber sido africanos, con su cultura original, la cual deben de haber reproducido en los palenques. En el caso de Yanga solo encontramos una referencia a un rito posiblemente africano: cuando, el domingo de carnaval de 1609, las milicias y los hacendados perseguían a los huidos, con el interés de encontrar el palenque, un testigo ocular narra cómo los cimarrones bebían la sangre de los españoles muertos en combate.[49]

En los dos movimientos cimarrones, las autoridades intentaron una rápida solución militar como primera reacción; la segunda fase consistió en utilizar los recursos de la infidencia y el desgaste, pero la eficiente resistencia de los cimarrones organizados llevó a una tercera fase en ambos casos, que consistió en negociar

47 Gemelli Careri. "Viaje a la Nueva España". En: *Cien viajeros en Veracruz, crónicas y relatos*. Martha Poblett, (comp.), Gob. del Estado de Veracruz, tomo 1 p. 246.
48 Véase Naveda. *Esclavos negros en las haciendas*. 1987. Cap. I.
49 Juan Laurencio. *Campaña contra Yanga*. p. 16.

condiciones para la pacificación en un asentamiento de negros libres. Sin embargo, hay que resaltar una diferencia fundamental entre los dos casos que comparamos. En el caso de Yanga, los cimarrones se habían agrupado como resultado de huidas individuales o en pequeños grupos, y provenían de diversas haciendas y localidades, además de que tenían un buen tiempo dedicados al saqueo y al pillaje. En 1735, por lo contrario, el grupo cimarrón tuvo como origen un levantamiento masivo en una región específica, y los huidos se encontraban más asimilados a la cultura dominante. Aunque todavía llegaban esclavos llevados directamente de África por la compañía inglesa del mar del sur, las esclavonías que componían las haciendas tenían ya muchos esclavos nacidos en las haciendas, y esto quizás les daba la facilidad para relacionarse favorablemente con las autoridades. Es el caso del alcalde de Teutila, quien los apoyó en sus peticiones a reducción de pueblo. Sus líderes no eran esclavos bozales.

Una curiosa similitud entre ambos casos es el tiempo que tardaron en conseguir el estatus de pueblo libre. En el caso de Yanga, mediaron 31 años entre el momento de la expedición punitiva más conocida (1609) y la fecha en que se legalizó la existencia de San Lorenzo (1640). En el caso del levantamiento de 1735, pasaron 34 años para que, en 1769, consiguieran su libertad como pueblo.

La experiencia del pueblo de San Lorenzo proporcionó elementos a los dos grupos antagónicos de la sociedad –hacendados y cimarrones– para que pelearan por sus intereses. Los cimarrones se negaron rotundamente a que su pueblo quedara cerca de la villa de Córdoba, ni bajo su tutela política. Los hacendados impusieron la cláusula de que los cimarrones no podían tener movilidad, es decir, no podían salir a visitar a sus familiares ni amigos de las haciendas. Esta cláusula no se impuso en la fundación de San Lorenzo, y por ello –se argüía–, este pueblo se había deshabitado y sumido en la miseria.

En 1609, el acuerdo incluyó devolver a los huidos, pero, al parecer, esa condición no fue cumplida. En 1640, el hijo de Yanga fue acusado de proteger a los cimarrones. En cambio, en el alzamiento de 1735 hubo división entre los huidos, quienes no solo entregaban a otros que escapaban, sino que incluso a cimarrones más viejos.

¿Qué podemos concluir, haciendo un balance de las actuaciones y resultados de estas experiencias cimarronas? En primer término, que las autoridades se vieron derrotadas en sus afanes de control militar y directo, pero también que al hacer uso de un eficiente realismo político, esas mismas autoridades lograron pacificar zonas y grupos, y garantizar el tráfico de personas y mercancías entre la costa y el altiplano. Asimismo, incorporaron a los pacificados como tributarios y sujetos al diezmo. Pero, más importante aún, se obtenían soldados para la defensa de las costas, tan desprotegidas, fundando compañías de pardos y negros libres. En 1683, en la toma de Veracruz por el pirata Lorencillo, un fraile que esperaba embarcarse rumbo a España cuenta cómo aparecieron en los médanos algunos negros y mulatos del pueblo de San Lorenzo, con garrochas y lanzas a caballo, espantando al enemigo. Las compañías de pardos y morenos fueron empleadas en la defensa del puerto de Veracruz contra posibles ataques de corsarios. Así, en 1710, tanto las tropas de negros libres de San Lorenzo como las de pardos libres de la villa de Córdoba, salieron rumbo al puerto de Veracruz para defenderlo de una supuesta invasión inglesa.

Desde el punto de vista opuesto, ¿qué obtenían los rebeldes cuando lograban constituirse como pueblo de libres? En primer lugar: la libertad. Esta ya la habían obtenido por la vía directa, pero sometidos constantemente a persecución y acoso. Al obtener la libertad legal, se vieron sujetos a presiones y agresiones de los hacendados, para frustrar el éxito y la sobrevivencia de los nuevos pueblos. Aun así, el estatus que les daba la milicia fue tal vez la mayor ganancia que obtuvieron en el proceso. La ventaja de ser sujeto de fuero militar les daba incluso cierto poder frente a los blancos.[50] Esta fue una poderosa palanca que usaron los exesclavos para irse incorporando a la sociedad.

Por último, nos parece importante señalar que al primer pueblo se le llamó de Negros Libres. Años después de su fundación, al hacer referencia a San Lorenzo en los documentos generados en la villa, se le llamaba siempre Pueblo de Negros. Por otra parte, a la compañía de milicias de San Lorenzo se le denominaba de Negros Libres; en cambio, al pueblo de Amapa se le

50 Véase el trabajo de Ben Vison, quién ha analizado las compañías de pardos y mulatos en diversas regiones de la Nueva España.

llamaba de los "morenos" de Amapa, palabra que para el siglo XVIII era muchas veces sinónimo de afromexicano. En el mismo sentido, a las milicias de afros en Córdoba se les denomina Compañía de pardos de la villa de Córdoba. Lo que las denominaciones documentales significan es que las personas que fundaron San Lorenzo fueron, en su mayoría, africanos, ya que el tiempo de su fundación fue el momento de mayor ingreso. En el caso de Amapa, en cambio, más de cien años después, los alzados y huidos eran seguramente en su mayoría descendientes de africanos ya nacidos en las haciendas, es decir, criollos.

III

TRABAJO, MUJER, FAMILIA, COMUNIDAD Y MOVILIDAD SOCIAL

DISOLUCIÓN DE LA ESCLAVITUD EN LOS OBRAJES DE QUERÉTARO A FINALES DEL SIGLO XVIII

Juan Manuel de la Serna H.
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

En este artículo me propongo analizar el trabajo de los esclavos negros y mulatos en los obrajes de Querétaro[1] a finales del siglo XVIII, así como establecer la importancia numérica de esos esclavos e identificar los oficios o especialidades que desarrollaban en el proceso productivo.

Para lograr ese objetivo es necesario tener siempre presente el contexto étnico en que laboraron, por lo que en el ensayo se hacen constantes referencias a los otros grupos que participaron en la producción. Se pone especial atención en las categorías técnicas que tenían los trabajadores de los obrajes. Además, con base en el análisis de las visitas anuales (1785-1806) que realizaban los miembros del cabildo, se tipifica el trabajo de los esclavos y se le ubica frente al que desempeñaban otros trabajadores.

Trabajadores en los obrajes de Querétaro

Con respecto al número de trabajadores en Querétaro se cita especialmente el testimonio de Humboldt.[2] Este autor decía que en 1793 había 1500 hombres manejando 215 telares; en 1801 el Corregidor Domínguez sostenía que el total de la fuerza laboral

1 Ciudad cercana a centros mineros como Guanajuato y Zacatecas en el norte y que, además, se hallaba en el camino a otras zonas mineras en el actual estado de San Luis Potosí. También, ciudad ubicada neurálgicamente en la zona de haciendas ganaderas y cerealeras del centro de la Nueva España.
En esta época Querétaro es una de las cuatro ciudades más importantes del vi-

textil de Querétaro llegaba a los 9200 trabajadores, entre los que seguramente incluía tanto a los trabajadores en "obrajes cerrados" como a los trapicheros que trabajaban por cuenta propia.

Otro testimonio muy de fiar es el de Juan López de Cancelada, quien afirmaba que el número de trabajadores del obraje del Conde de Sierra Gorda, Dn. José de Escandón, considerado durante mucho tiempo como el más grande, era de 200 trabajadores.[3] Este mismo recinto contaba, en 1769, con 198 trabajadores (cifras que son similares y proporcionales a las que el mismo Cancelada ofrece para obrajes de la ciudad de México: los de Posadas con 121 trabajadores y Panzacola con 119). No cabe duda de que en Querétaro –para la época, una ciudad altamente industrializada– algunos de los obrajes llegaron a contar, a finales del siglo XVIII, con más trabajadores que los obrajes de la ciudad de México. La gran diferencia entre unos y otros radica en que, en los obrajes de Querétaro la mayor parte del trabajo se hacía fuera de los edificios de la manufactura, por lo que la población interna era mas bien reducida. Miño Grijalva ha calculado que, entre 1782 y 1809, el promedio de trabajadores fluctuaba entre los 10,8 y 13,5 internos en cada obraje.[4] La racionalidad económica de la producción de los obrajes de la época, la cual se basaba en la alta demanda de fuerza laboral, nos lleva a analizar el carácter del trabajo desempeñado y su posible relación con el origen étnico de quienes lo desempeñaban.

---

rreinato junto con las ciudades de México, Guadalajara y Puebla. Es también con mucho a finales del siglo XIX, la ciudad con mayor producción textil, por encima incluso de Coyoacán en la Ciudad de México. Las fuentes documentales de esta investigación proceden de los archivos siguientes: A.G.N. Archivo General de la Nación; A.H.A.M. Archivo Histórico del Arzobispado de México; A.H.Q. Archivo Histórico del Querétaro; B.M.N.A.H. Biblioteca del Museo Nacional de Antropología e Historia.

2 Manuel Miño Grijalva. *Protoindustria colonial Hispanoamericana.* México: Fondo de Cultura Económica y Colegio de México. 1993. John Super. "Querétaro obrajes: Industry and Society in Provincial México, 1610-1810". En: *Hispanic Historical American Review,* V.56 (2) mayo de 1976 pp. 197-216 y, Richard Salvucci, *Textiles y capitalismo en México. Una historia económica de los obrajes, 1539-1840.* México: Alianza Editorial. 1992.

3 No faltan testimonios de quienes aseguran haber visto hasta 800 trabajadores en un solo obraje, el de Escandón, aunque sus testimonios, por exagerados en comparación con otras muchas cifras disponibles resultan poco fiables. Es el caso de Francisco Quacho que en un tiempo fue administrador de este obraje. Vid. Salvucci. *Op. Cit.*

4 Manuel Miño Grijalva. *Ibíd.* p. 78.

Formas de trabajo en el obraje

Con el afán de dilucidar los vínculos entre los obrajes y sus trabajadores, varios autores,[5] han estudiado la legalidad e ilegalidad de las formas como se establecieron esas relaciones. Entre estas, las más estudiadas han sido la encomienda, el repartimiento informal, el peonaje por deudas, los galeotes o reos, el aprendizaje, los trabajadores libres y la esclavitud. El debate acerca de las diferentes formas de trabajo que se presentaron en los obrajes a lo largo de la vida colonial, se ha desarrollado alrededor del carácter compulsivo de esta actividad en cada una de las relaciones establecidas. El argumento de que a lo largo de la Colonia el trabajo siempre fue obligatorio es sostenido por Roberto Sandoval Saraúz, quien dice:

> La base patrimonial del obraje permitió el ejercicio pleno de la subordinación del trabajo pero con características peculiares: solo la incorporación del trabajo a la esfera de la producción no se daba con carácter de mercancía, ni existía tampoco un ejército industrial de reserva, el trabajo compulso aparecía como una alternativa funcional a los fines de la racionalidad económica del obraje colonial y tenía expresión en la tendencia a lograr la autosuficiencia a nivel de los insumos.[6]

Mediante la obligatoriedad o trabajo forzoso en sus diferentes modalidades, se creaba la posibilidad de reducir los gastos y, por tanto, los costos de la producción. Según esta lógica, fue "el orden étnico y estamental de la Colonia" lo que permitió llevar a la práctica el trabajo compulsivo. En lo que corresponde a las manufacturas de Querétaro de finales del siglo XVIII, el testimonio de Humboldt ha sido utilizado como muestra del carácter carcelario del trabajo en los obrajes. Sin embargo,[7] no hay que

---

5 Richard Salvucci. Op. Cit; Roberto Sandoval Saraúz. *La producción textil novohispana, 1790-1810. Los límites coloniales*. México: UNAM. Tesis y *Los obrajes de Querétaro y sus trabajadores;* Manuel Miño Grijalva, *Op. Cit.* y *Espacio económico e industria textil, los trabajadores de Nueva España 1780-1810";* John Super. *La vida en Querétaro durante la Colonia. 1531-1810.* México: Fondo de Cultura Económica. 1986.

6 Roberto Sandoval Saraúz. *Op. Cit.* p. 113.

olvidar que el peonaje que sucedió a la esclavitud llegó a ser muy importante, y que los testimonios de los miembros del gremio[8] y las disposiciones reales que prohibían el ingreso de galeotes a los obrajes señalan la importancia de que la manufactura contara con una fuerza de trabajo libre, en una región donde la naturaleza era pródiga, como la región del Bajío, en la que está ubicada Querétaro.

Los testimonios que estiman el total de la fuerza de trabajo en alrededor de 9200 trabajadores podrían indicar que entre 1500 y 2000 de ellos estaban encerrados en los obrajes. De ellos habría aproximadamente 200 esclavos trabajando en los obrajes.[9] En este punto es oportuno recordar también que, en esa ciudad, los dueños de obrajes se valían del sistema de encomendar la tarea de hilado inicial a trabajadores que vivían fuera de las instalaciones del obraje, particularmente en el perímetro urbano y en algunos poblados próximos a la ciudad. Ello sugiere que había un sistema de trabajo más amplio y mejor organizado[10] del que se ha supuesto hasta hoy. Esta organización se muestra más claramente en el hecho de que la relación salarial entre la mayoría de los indígenas con el obraje se basaba en las deudas. De hecho, lo que existía era una relación de trabajo definida por los mismos operarios como "libres empeñados por su voluntad". Parafraseando a Miño Grijalva[11] se puede decir que la obligatoriedad del trabajo derivaba o era parte de una "táctica empresarial", aplicada con el fin de incorporar y retener a los trabajadores en el obraje. En este sentido, no hay duda de que el trabajo en el obraje fue siempre coercitivo.

La cantidad de galeotes empleados en los obrajes como parte de la fuerza de trabajo es poco importante si se la compara con los demás miembros de la comunidad de trabajadores. Su figura

---

7 Roberto Sandoval Saraúz. Idem y "Los obrajes de Querétaro y sus trabajadores". Idem.

8 Salvucci. *Op. Cit.* p. 175.

9 Contrariamente a lo que la historiografía contemporánea supone, la esclavitud de los descendientes de africanos continuó como parte activa del sistema productivo novohispano y de la sociedad que recurría a su trabajo cotidianamente. Juan Manuel de la Serna Herrera. *De esclavos a ciudadanos. Negros y mulatos en Querétaro a finales del siglo diecioncho.* Tesis de doctorado en Historia. Tulane University. 1998.

10 Super. *Op. Cit.* p. 89.

11 Manuel Miño Grijalva. pp. 71-113.

ha contribuido a que nos imaginemos el obraje como espacio carcelario, al que muchos autores se han referido. También sería ingenuo pensar que un mayordomo y unos cuantos empleados seleccionados, quienes cotidianamente estaban a cargo del orden interno, no hayan tenido que recurrir a la violencia y a la coacción con el fin de imponer el orden interno.

En el interior del obraje, las diferencias étnicas o legales poco o nada tenían que ver en la distribución y carga del trabajo, pues las mismas tareas y volúmenes de trabajo se les exigían a los españoles recluidos que a esclavos negros o mulatos que purgaban sentencias.[12] El testimonio de Alexander Von Humboldt a este respecto en los obrajes de Querétaro, en 1803, es una vívida caracterización del *sistema de dominación* que se practicaba en esas entidades, por lo que vale la pena citarlo *in extenso:*

> Sorprende desagradablemente al viajero que visita aquellos talleres, no solo la extremada imperfección de sus operaciones técnicas en la preparación de los tintes, sino más aún la insalubridad del obrador y el mal trato que se da a los trabajadores. Hombres libres, indios y hombres de color están confundidos con galeotes [...] Unos y otros están medio desnudos, cubiertos con andrajos, flacos y desfigurados. Cada taller parece más bien una oscura cárcel: las puertas que son dobles están constantemente cerradas y no se permite a los trabajadores salir de la casa; los que son casados, solo los domingos pueden ver a su familia. Todos son castigados irremisiblemente, si cometen la menor falta contra el orden establecido de la manufactura.[13]

El testimonio de Humboldt y el estudio de Samuel Kagan han contribuido a enfatizar que la falta de libertad que prevalecía en los obrajes era indiscriminada, pues lo mismo se encerraba y castigaba a blancos que a indios y miembros de "castas".

Otro grupo de trabajadores que laboraban en el interior del recinto manufacturero y que se ha mencionado con insistencia es

---

12 Samuel Kagan. "The Labor of Prisioners in the Obrajes of Coyoacán 1660-1693". En: Frost, Elsa. et al. *El trabajo y los trabajadores en la historia de México.* México: El Colegio de México. 1979. pp. 201-214 .

13 Alexander Humboldt. "Ensayo político sobre el Reino de la Nueva España". México: Porrúa. 1991. En: *Sepan cuantos.* Nº 39. p. 452.

el de los "aprendices", relación de trabajo que, según John Super,[14] se practicaba en Querétaro desde 1590. Mediante una escritura pública, los padres de un menor lo dejaban en manos de un obrajero, quien, a cambio de un salario meramente significativo, su alimentación y vestido, tenía la obligación de enseñarle un oficio dentro las actividades de la obrajería. Pero en ninguno de los contratos hechos en Querétaro con este propósito en el siglo XVIII se especificaba si se enseñaría un oficio en particular. Tampoco se especificaba el salario o las obligaciones del obrajero depositario.[15] La única salvedad con respecto al "aprendiz" era su posibilidad de romper el contrato[16] en el momento en que sus padres o su tutor lo dispusieran.

En el período comprendido entre 1750 y 1810, las familias que con mayor frecuencia ofrecían a sus hijos como aprendices eran principalmente mestizos, mulatos y algunos españoles. Una característica que diferencia a los aprendices de la primera mitad del siglo XVIII,[17] de los registrados a finales del mismo siglo, es que los primeros especialmente provenían de hogares sostenidos por mujeres viudas, mientras en el caso de los segundos no se menciona que faltara alguno de los padres. Otra diferencia notable entre unos y otros es en cuanto a las edades en que se enrolaban en el trabajo. Super habla de jóvenes que se iniciaban entre los 15 y los 20 años, en tanto que los que ingresaban al oficio durante la segunda mitad del siglo tenían entre 10 y 15 años[18] de edad. La falta de mano de obra era, a finales del siglo, evidentemente mayor que la que había a principios de la centuria.

Hasta aquí todo parece indicar que, durante el último cuarto del siglo XVIII, dentro de las instalaciones del obraje vivían trabajadores que, de una u otra manera, eran obligados a practicar un sistema de trabajo compulsivo, aunque hubo quienes lo practicaban también fuera del obraje.

---

14 Super. *Idem.* p. 96.

15 En el caso de los obrajes de Coyoacán citados por Salvucci si se habla de las vicisitudes de los aprendices del siglo XVII. Salvucci. *Op. Cit.* p. 162.

16 A.H.Q. *Notarías, notarios y años diversos.*

17 Super. Ibíd. p. 96.

18 A.H.Q. Notarías. Diversos Notarios. El número de contratos registrados a partir de 1785 es sensiblemente mayor que los registrados en años anteriores.

Trabajo especializado y etnia

El otro grupo de trabajadores que queda por analizar es el de los esclavos al que indudablemente se liga el tema de la división en castas, sobre los cuales descansa la hipótesis de la racionalidad productiva basada en el orden étnico y estamental del trabajo obrajero en la Colonia mencionado con anterioridad. La crítica a este respecto se tiene que hacer desde la perspectiva con la cual se puedan valorar los siguientes aspectos: 1. la importancia de la esclavitud como método de trabajo compulsivo, 2. las labores de los esclavos en cada una de las especialidades desarrolladas dentro del obraje y 3. sus actividades frente a las demás etnias.

Desde la fundación de los primeros obrajes de la Nueva España, el trabajo de los esclavos negros fue substitutivo del trabajo de los indios. Hay noticias de la participación masiva de negros en los obrajes de Coyoacán, en la ciudad de México,[19] en los obrajes de Puebla,[20] y, por supuesto, en los de Querétaro. En esa época, el predominio productivo de la industria del obraje lo detenta la región de Puebla Tlaxcala. Coyoacán es también importante. En cuanto a Querétaro, en esa época apenas si se le menciona marginalmente como productor de textiles.[21] No obstante, a pesar de su importancia secundaria en el panorama textilero virreinal, Querétaro comienza a incorporar importantes cantidades de trabajo de esclavos. El inicio del siglo XVII y en especial la administración del Virrey Conde de Monterrey (1595-1603) marcan el principio del predominio del trabajo de esclavos en algunas de las fábricas: "En 1644 todos los trabajadores de la fábrica de Pedro de las Casas eran esclavos".[22] La preferencia del virrey por los esclavos en los obrajes tuvo cierto éxito y fue favorecida por los decretos reales de 1601, 1609 y 1627, los cuales restringían la mano de obra indígena

---

19 Edmundo O´Gorman. "El trabajo industrial en la Nueva España a mediados del S. XVII". En: *Boletín del Archivo General de la Nación*. XI, I, 1940. pp. 33-116.

20 Alberto Carabarín García. "El trabajo y los trabajadores del obraje en la ciudad de Puebla 1700-1710". En: *Cuadernos de la Casa Presno*. Universidad Autónoma de Puebla Centro de Investigaciones Histórico-Sociales. Nº 1 México. 1984.

21 Con respecto a la evolución del mapa de la manufactura obrajera Miño Grijalva hace ver la dependencia que existe de esta con los sectores religioso, minero y agrario, lo que le impedía la posibilidad de evolucionar de forma autónoma. *Op. Cit.* pp. 41-67.

22 Super. *Op. Cit.*; Salvucci. *Op. Cit.*; Sandoval Saraúz. *Op. Cit.*

en favor de la de los esclavos. La costumbre de usar exclusivamente mano de obra de esclavos, o al menos en cantidades importantes en algunos obrajes, parece haber persistido a lo largo del siglo XVII.

La visita anual a los obrajes de Querétaro, en 1718 –aunque parca en su forma y contenido– denota la presencia de mulatos y otras castas y, en uno de los informes de visita de abril de ese año, el único declarante que da respuesta al interrogatorio oficial es el esclavo "Xstobal de la Cruz, mulato esclavo de dicho Capitán y de oficio Texedor".[23] El hecho de que fuese un esclavo quien rindiera el testimonio no implica que el resto de la población de trabajadores de ese obraje fuese exclusivamante de descendientes de africanos, aunque sí sugiere un buen número de ellos en la población total. La práctica de ocupar mayoritariamente esclavos no fue exclusiva de Querétaro, pues se sabe de esta costumbre en San Cristóbal, Tacuba, en 1716, y en Texcoco, en 1708.[24] La legislación indiana del siglo XVII ponía como condición para iniciar un obraje el que se tuviese el número necesario de esclavos para hacerlo funcionar.[25] Con el paso del tiempo, el trabajo de los esclavos se fue haciendo complementario del de los indígenas, y en Querétaro en especial, algunos obrajes dependieron de él.

Algunos autores han sostenido la "irracionalidad" del uso de mano de obra de esclavos en los obrajes,[26] obviamente desde la perspectiva económica que en el siglo XVII representaba sumar el valor de la compra de los esclavos al capital requerido para iniciar un obraje. Ello suponía la existencia de un mercado de esclavos abundante, en el que se pagaban precios altos (alrededor de 400 pesos oro por un joven soltero, no mayor de 20 años).[27] Tomando en cuenta el colapso del mercado de esclavos durante el siglo XVIII, la "irracionalidad" resulta mayor, pues, según esas mismas fuentes, la falta de oferta de esclavos, aunada a la conocida restricción de mano de obra libre, altera-

23 B.M.N.A.H. Querétaro, Rollo 25, Visitas de Obraje, 1718.
24 Manuel Miño Grijalva. Ibíd. p. 91.
25 Manuel O. Mendizábal. *Obras completas.* Vol VI, spi. 1947, pp. 416-417.
26 Roberto Sandoval Saraúz. La producción textil novohispana y "Los obrajes de Querétaro y sus trabajadores (1790-1820)" *Ibíd.*
27 Ejemplos de precios en esa y otras ciudades de la costa, o de las plantaciones azucareras, veáse Patrick Carroll. *Mexican Society in Transition: Veracruz.* Texas: University of Texas Press, 199 ?.

ba la composición del capital fijo y, por tanto, el beneficio del obrajero.[28] Sin embargo, la experiencia histórica muestra que, en Querétaro, en el período 1785-1810, el mercado de esclavos creció lo mismo que el número de esclavos ocupados en la manufactura. El motivo de la reversión de la tendencia descendente del mercado se halla en la existencia de una reproducción regional creciente en haciendas, ranchos y minas circunvecinas de Querétaro, así como en una política de libertad de comercio otorgada a los traficantes hispanos a partir de 1789, y en las respuestas dadas a los dueños de esclavos e inversionistas en los diferentes edictos emitidos con respecto al tratamiento que debía darse a los esclavos en los últimos veinticinco años del siglo XVIII.

También hay que añadir, a favor de este orden de ideas, que las limitaciones impositivas que restringían el comercio de esclavos en las "Leyes de Alcalá de Henares", según las cuales no se podía vender un esclavo por más del precio por el que se había comprado originalmente, fueron eliminadas desde 1789, como resultado de la liberación del comercio.[29] El hecho de que los precios de los esclavos se mantuvieran estables en alrededor de 100 pesos de plata por un joven varón menor de 20 años,[30] sugiere que entre 1785 y 1810 existió un mercado estable y sostenido, suficiente para cubrir una demanda de trabajadores que, por las desagradables características del trabajo que tenían que desempeñar y por la escasez de población indígena y de otras castas, era difícil de completar.

Desde la perspectiva de la racionalidad económica, el riesgo de "monetarizar" la inversión en mano de obra esclava fue menor, aunque sí se convirtió en una alternativa para satisfacer, aunque fuera limitadamente, el muy reducido mercado de mano de obra asalariada. A esto hay que añadir que, desde una perspectiva no economicista, una de las razones por las que se decidió utili-

28 Roberto Sandoval Saraúz. *Ibíd.*

29 A.H.Q. Notarías, 1754-1810. La actividad del comercio regional al que me refiero tiene su origen no en el comercio trasatlántico si no en un comercio originado en las haciendas aledañas a la ciudad y en las minas a las que ya se ha hecho referencia. La ciudad misma era fuente y sitio del comercio esclavista en donde, según muestran los registros de defunción de la parroquia de San Santiago de Querétaro, la actividad de los "esclavos sueltos o echados a ganar" era común. *Ibíd.* Serna H. Juan.

30 A.H.Q. Notarías, contratos de compraventa de esclavos, 1754-1810.

zar esclavos en los obrajes "cerrados" fue la necesidad de ejercer un control interno de los "trabajadores libres", tanto en lo relativo a su productividad como en cuanto al control étnico-político que ejercían negros y mulatos sobre los indígenas, que era lo peor que les podía pasar a los indios: "pues donde trabajan juntos el peso del trabajo cae sobre los miserables indios y los dueños gustan de ello porque quieren que se mueran antes diez indios que un negro que les costó su dinero".[31] La historia de Fernando Romero Martínez, el "Regidor Asesino",[32] es la de un típico obrajero de 1791 y sirve para describir el papel del capataz de un obraje y el tratamiento que daba a los indígenas de ese sitio. El mismo Corregidor Domínguez lo atestigua en el informe que presentó a las autoridades reales en 1805.[33]

Etnias y categorías técnicas

Son ocho[34] los oficios que se han identificado como propios del trabajo de los obrajes cerrados que manufacturaban telas de lana: lavador de lana, bataneros, cardadores, tintoreros, hiladores, tejedores, percheros y prenseros. Las visitas anuales de Querétaro revelan que solamente quienes practicaban los oficios de perchero, hilador, texedor y cardador eran llamados a declarar, lo que presupone una especie de división jerárquica derivada de la práctica de los oficios mencionados.

Se debe hacer notar que, en comparación con la fuerza de trabajo de los obrajes poblanos[35] de principios del siglo XVIII, en los obrajes queretanos de finales de ese mismo siglo, no hay registros de mujeres que desempeñaran las labores antes descritas, y, que cuando se las menciona, en fuentes como inventarios o

---

31 Miguel Agia. *Servidumbres personales de indios.* Sevilla, S.P.I., 1936.

32 "El regidor asesino". En: José Guadalupe Ramírez A. *Leyendas de Querétaro.* México. 1967. pp. 197-202 y Brading, (Comp.) "Noticias sobre la economía de Querétaro y de su corregidor Miguel Domínguez, 1802-1811". En: *Boletín del Archivo general de la Nación.* 2ª Serie (3-4) Julio Septiembre de 1970. pp. 275-318.

33 David Brading. *Idem.*

34 Además de estas había otras actividades que eran consustanciales al obraje y no directamente vinculadas a la producción tales como: los leñadores, los cocineros, los guardianes, y los mayordomos.

35 Alberto Carabarín García. *Ibid.*

juicios, siempre están ligadas a labores de cocina y enfermería, o como esposas de los trabajadores.

Una vez establecida la necesidad y la justificación económica del uso de esclavos en los obrajes, es necesario responder a varias preguntas: ¿cuál era el papel de los esclavos dentro de la cadena productiva del obraje?, ¿qué trabajos desempeñaban?, ¿existía alguna preferencia para que desempeñara alguna de las especialidades de la producción textil? Para responder mejor a estas interrogantes es necesario analizar el trabajo de los esclavos en relación con el del resto de los operarios, según su origen étnico. Entre 1787 y 1809, la composición étnica de los trabajadores que laboraban dentro de los obrajes estaba dividida de la siguiente manera: (ver Cuadro 1).

CUADRO 1
CALIDAD ÉTNICA DE LOS TRABAJADORES EN LOS OBRAJES DE QUERÉTARO

Año	Indios		Mulatos		Mestizos		Españoles		Total
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	
1787	57	52.2	36	33.0	9	8.2	7	6.4	109
1809	47	69.1	7	10.2	7	10.2	7	10.2	68

Fuente: M.N.A.H., Archivo Judicial de Querétaro, citada por: Sandoval Saraúz. *Ibíd*, Cuadro 9, p. 115.

Al cabo del tiempo, se muestra la clara predominancia de los trabajadores indígenas en los talleres textiles, y también, de manera coincidente, en el desarrollo de la población; se detecta, asimismo, el descenso del número de los mulatos y de su participación en la cantidad total de la población laborante. Sin embargo, esto no es suficiente para definir la posición de las castas y de los oficios, por lo que es necesario hacer este cruzamiento de información.

Las visitas de obraje hechas entre 1785 y 1806 permitieron obtener la siguiente información general:

Hay que tomar en consideración que, debido a que la mecánica por seguir en las visitas que llevaban a cabo los representantes del cabildo a los obrajes consistía en que pasaran a declarar dos trabajadores de cada uno de los oficios,[36] las sumas, los

CUADRO 2
CALIDAD ÉTNICA Y OFICIO DE LOS TRABAJADORES
EN LOS OBRAJES DE QUERÉTARO ENTRE 1785 Y 1806

	Perchero		Hilador		Tejedor		Cardador		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Español	4	1.3	19	9.4	73	21.3	11	3.0	107	7.9
Indio	133	43.5	250	71.6	92	26.9	316	87.5	791	58.2
Mulato	96	31.4	43	12.3	104	30.4	23	6.4	266	19.6
Mto/esc*	48	15.7	0	0.0	14	4.1	1	0.3	63	4.6
Mestizo	20	6.5	36	10.3	57	16.7	10	2.8	123	9.1
Lobo	0	0.0	1	0.4	0	0.0	0	0.0	1	0.1
Morisco	5	1.6	0	0.0	2	0.6	0	0.0	7	0.5
Total	**306**		**349**		**342**		**361**		**1358**	**100**

Fuente: B.M.N.A.H. Visitas de obraje de los años 1785, 87,89,90, 91, 92,93,94,96,97,99, y 1806 Serie Querétaro Rollo 25.
* *mulato esclavo.*

porcentajes y el total no representan la totalidad de la población laborante en los obrajes, sino, más bien, son solo una muestra de quiénes desempeñaban los oficios, cuál era su origen étnico y, si acaso, su estado civil.

Es claro, según se consigna en el cuadro anterior, que en el universo de los trabajadores, los esclavos eran ubicados sobre todo en dos actividades: la de perchero (15,7%) y la de tejedor (4,1%), y solo ocasionalmente se les asignaba la tarea de cardar la lana (0,1%). No se encontró evidencia de que se les asignaran otras tareas.

Los tejedores y percheros, tanto como los tundidores, prensadores y urdidores, trabajaban a destajo,[37] es decir, necesariamente recibían un salario o jornal por el trabajo asignado. En el caso de los tejedores, el jornal dependía del tipo del paño elaborado.

Los percheros recibían de dos a tres reales por paño terminado, lo que se consideraba un buen salario –aunque para lograrlo tenían que colaborar en la labor de teñido–. Este dato indica que los esclavos recibían un pago por su trabajo, lo que algunos autores han aceptado sin mucho convencimiento.[38] El único testimonio fehaciente que encontré y que comprueba afirmativamente esa práctica, es la declaración del mismo Xtobal de la Cruz, mula-

36 B.M.N.A.H. Serie Querétaro, Rollo 25.
37 Salvucci, *Ibíd.* p. 152.
38 Super, *Ibíd,* p. Salvucci, *Ibíd,* Miño Grijalva.

to esclavo, quien en 1718, al rendir testimonio ante los miembros de la comisión de cabildo, dijo: *"se les hace buen mantenimiento y se les paga su trabajo personal con mucha puntualidad cada ocho días en mano propia"*.[39] Dado que los detalles de ese procedimiento no son claros, bien pudo haberse tratado de esclavos que no pertenecían al propietario del obraje, quien, al cabo de una jornada tenía que pagar una cuota a los dueños de los esclavos.[40] También refuerza la hipótesis de que algunos esclavos tenían la posibilidad de salir del obraje para realizar el "trueque",[41] y, por lo menos los fines de semana, visitar a su familia.

La ley contemplaba y permitía expresamente la práctica de oficios (sin derecho a presentar examen de maestría, igual que los mestizos) por parte de negros y esclavos, fuera del obraje. Por ejemplo, en la ordenanza de "aprenzadores" expedida en 1605 por el virrey Marqués de Montesclaros, se decía:

> Que no se pueda examinar indio, mestizo negro ni mulato, so pena al veedor que lo examinare de veinte pesos de minas aplicados dicho como es, y que el examen no valga: *pero se permite que los mestizos puedan aprender para trabajar de oficiales y que el negro o negros esclavos de los telares maestros puedan trabajar en dicho oficio en casa de sus amos y si fueren vendidos puedan trabajar en casa de maestro examinado y no de otra forma pena de veinte pesos.*[42]

Es interesante hacer notar la disposición de los dueños de esclavos para aceptar que se les enseñara a estos algún oficio, ya que, de esta manera podían incrementar su valor en caso de re-

39 B.M.N.A.H. Serie Querétaro, Rollo 25 Visitas de obraje, abril de 1718. El subrayado es mío.

40 Alberto Carabarín García encontró en Puebla esclavos que no pertenecían al propietario del obraje, sino que habían sido "depositados", movilizados por sus respectivos propietarios, uno de ellos residía en Acatzingo, otro residía en Guatemala". *Ibíd.* p. 30.

41 No hay referencia a esta actividad en la bibliografía sobre los obrajes, tampoco hay testimonios que lo aclaren, sin embargo se piensa que dada la oportunidad que se les concedía a los trabajadores de salir, esta era una oportunidad de cambiar, trocar artículos textiles, (hilado)que les había sido otorgado en calidad de pago en especie por el obarajero. Carabarín García *Ibíd.* Sobre los pagos en especie en Querétaro veáse: A.H.Q. Judicial, 1793.

42 "Ordenanza de aprenzadores de 1605". En: Francisco del Barrio Lorenzot. *Ordenanzas de gremios de la Nueva España.* Secretaría de Gobernación. México: Talleres Gráficos de la Nación. 1920. p. 79.

venta o bien ser "echados a ganar" en cualquier obraje o trapiche. A fines del siglo XVI se consideró oportuno redactar nuevos reglamentos sobre el oficio de tejer la seda. En estos, en principio, se prohibía a negros y mulatos que aprendieran el oficio, aunque más tarde se revocó la orden, dejando con ello abierta la posibilidad de explotación de la fuerza de trabajo esclava.[43]

Existe también la posibilidad de que, siguiendo la costumbre practicada en las plantaciones de permitir a los esclavos que utilizaran hortalizas para completar su alimentación, los esclavos que pertenecían al obraje recibieran un estipendio semanal con el cual pagaran un complemento de su sostenimiento, o que, en caso de que se les entregara efectivo, ahorraran ese dinero para, algún día, comprar su libertad o la de alguno de sus parientes cercanos.[44] De cualquier manera como esto hubiese ocurrido, el que los esclavos manejaran dinero implicaba relaciones sociales con el resto de la población del interior y del exterior del obraje, diferentes de las tenidas hasta entonces en este grupo. Esto también implica un cambio en el concepto que hasta entonces se había tenido del esclavo, como un ente pasivo y con muy reducidas posibilidades de movilidad dentro del obraje, por la imagen de un "esclavo-trabajador", diferenciado del resto de sus colegas por las características propias de cada oficio y, en última instancia, por las de su calidad étnica.

A pesar de la prohibición de la Corona de no pagar en especie el salario a los trabajadores, la disposición no fue siempre respetada, ni aún en el caso de los esclavos. Existe evidencia de que en el interior de las instalaciones manufactureras se pagaba a los esclavos con telas, y se les permitía ejercer labores propias del taller, no directamente ligadas a su trabajo, con lo que podían tener acceso al circulante. Un buen ejemplo de ello era la práctica de la "sastrería" o "elaboración de ropa", cuyos productos terminados vendían en el interior de la manufactura,[45] y, posiblemente, también en los mercados circundantes, ya fuera por medio del trueque, de la comercialización directa o de la venta comisionada a terceros.

---

43 Felipe Castro Gutiérrez. *La extinción de la artesanía gremial.* UNAM-IIH. México. 1986. p. 92-94.

44 Manuel Carrera Stampa. *Los gremios mexicanos. La organización gremial en la Nueva España. 1521-1861.* Ediapsa: México. 1954. En especial el capítulo VII.

45 A.H.Q. Judicial. 1775.

CUADRO 3
CALIDAD ÉTNICA DE TEJEDORES Y PERCHEROS
QUERÉTARO 1785-1806

Calidad étnica	Perchero		Tejedor		Total	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Español	4	(1,3)	73	(21,3)	77	(11.9)
Indio	133	(43,5)	92	(26,9)	225	(34.7)
Mulato libre	96	(31,4)	104	(30,4)	200	(31.0)
Mulato esclavo	48	(15,7)	14	(4,1)	62	(9.5)
Mestizo	20	(6,5)	57	(16,7)	77	(11.9)
Lobo	0	(0,0)	0	(0,0)	0	(0.0)
Morisco	5	(1,6)	2	(0,6)	7	(1.0)
					648	(100.0)

Fuente: B.M.N.A.H. Visitas de obraje de los años 1785, 87,89,90 91, 92,93,94,96,97,99, y 1806 Serie Querétaro Rollo 25.

Es de suponer que, de acuerdo con la jerarquía interna del obraje, eran los tejedores los favorecidos con esa práctica. En el siglo XVII los tejedores eran un grupo destacado entre los trabajadores de los obrajes de Puebla,[46] ya que el tejer era primordialmente una ocupación de españoles. Esta prerrogativa se desvaneció con el tiempo, y, ante el crecimiento de la producción y los cambios demográficos, los españoles dejaron de ser una mayoría que detentaban la exclusividad del oficio. Para el siglo XVIII el panorama étnico de los tejedores era más equilibrado: sumando a los mulatos libres y esclavos y los moriscos, todos ellos descendientes de africanos, tenían una representación mayoritaria entre quienes estaban dedicados a este oficio.

Frente al conocimiento elemental que se requería para cardar o hilar, los tejedores dominaban el armado de los telares, conocimiento que les daba el dominio de la técnica, lo que hacía que el tejedor fuese una especie de modelo de artesano, que lo distinguía de quienes realizaban otros oficios, como el de cardador e hilador que, a finales del siglo XVIII en los obrajes de Querétaro, eran desempeñados mayoritariamente por indígenas y por españoles empobrecidos.

En los reportes de las visitas estudiadas, no encontramos indicio de que ninguno de los obrajes haya sido operado exclusiva-

46 Alberto Carabarín García. *Ibíd.* p. 49.

mente por esclavos, como sí sucedió en el caso ya mencionado de Pedro de las Casas, de 1640; en cambio, en el padrón de 1776 se contabilizaron 27 esclavos[47] en el obraje de Dn. José de Escandón, y, si tomamos en consideración los 200 trabajadores calculados por Juan López de Cancelada para ese mismo obraje, tendríamos un 13,5 % de participación de los esclavos en el total de la fuerza de trabajo de esa entidad.[48]

Reflexiones finales

Se podría decir, en resumen, que la presencia de los esclavos en los obrajes a finales del siglo XVIII en Querétaro, se debió fundamentalmente a la necesidad de cubrir la escasez de mano de obra especializada.

Los negros y mulatos esclavos que se integraron como parte de la fuerza productiva textil lo hicieron en virtud de su bajo costo de adquisición, de la libertad de comercio de esclavos puesta en práctica directamente por los españoles en 1748 y oficializada en 1789, así como de las facilidades que se les otorgaron con el fin de que pudieran complementar sus recursos y subsistencia. Algunos de los esclavos llegaron a ser un recurso con el cual se complementó la escasa "mano de obra calificada", sin que por ello se afectaran las inversiones de capital de los obrajeros, aunque otros, a pesar de los complementos estipendiarios recibidos, quedaron sujetos al régimen hasta que este desapareció.

A la jerarquización social entre los esclavos, marcada por su integración al trabajo doméstico, comercial o manufacturero, se sumó la del desempeño de un oficio que, sin ser reconocido oficialmente, permitió a quienes lo practicaban acceder, en su momento, a la sociedad libre, con la ventaja que les otorgaba el conocimiento técnico que en su momento fue usado como elemento de negociación para obtener la libertad. Estas ventajas en el cono-

---

47 A.H.A.M. Lc/9 Padrón de Querétaro. 1776.

48 La información de Poinsett quien visitó Querétaro en 1822 con respecto a los trabajadores de los obrajes confirma que en ellos se utilizaban esclavos de orígen africano. Joel Robert Poinsett. *Notes on Mexico Made in the Autumm of 1822 Acompanied by an Historical Sketch of the Revolution and the Translation of the Official Reports on the Present State of the Country.* New York: Preager. 1969.

cimiento y cercanía con los amos les otorgaban a los esclavos una pauta de asentamiento urbano que facilitó su integración cultural.

El Bajío en general, sin exceptuar la ciudad de Querétaro, se convirtió en el escenario de un desarrollo capitalista intenso y en el centro del cambio que conduciría a la formación de nuevos grupos socioculturales, portadores de formas novedosas de conducta social. En este caso, la industria textil sirvió para separar a los indígenas de sus poblados; y a los esclavos, para romper la institución. De esta manera, los individuos de ambos grupos se convirtieron en especialistas económicos separados por las líneas de su ocupación.

PERFIL DE LA POBLACIÓN AFRICANA EN EL REINO DE GUATEMALA, 1723-1773

Beatriz Palomo de Lewin
UNIVERSIDAD DEL VALLE, GUATEMALA

La imagen que usualmente se presenta de Guatemala es dual. Según esta, la sociedad está compuesta por población maya y población no maya. Esta última se define como mestiza, y en ella el elemento africano, que fue forzado a venir a este continente, no aparece de manera visible. Este trabajo pretende cuestionar esa imagen dual y mostrar el perfil de la población negra esclava en Guatemala en el período 1723-1773, año este último, en que se trasladó la capital, de la ciudad de Santiago de los Caballeros de Guatemala, en el Valle de Panchoy, a la Nueva Guatemala de la Asunción Valle de la Ermita. También se pretende describir cuáles eran las características del mundo de los esclavos, cuando, hacia las últimas dos décadas del siglo XVIII, esta institución se había debilitado.

Perfil del mercado de esclavos

La información de esta primera parte es el resultado de una investigación[1] del mercado de esclavos, concretamente las cartas

1 Este estudio se basa en el análisis de las cartas de compraventa existentes en el Archivo General de Centroamérica (AGCA), catalogados bajo el término esclavitud, los decomisos por contrabando y algunos pleitos judiciales También se examinaron testamentos y reglamentos relativos al control de los esclavos, en particular el de Educación de Esclavos. Una carta de compraventa típica contiene una introducción, donde se indica el nombre, la posición social del comprador y ante que escribano se hace la transacción. Se exponen los motivos de la venta y las características del esclavo, que es lo que más nos interesa.

de compraventa que fueron registradas en la ciudad de Santiago en la época arriba mencionada, y que involucraban a 2238 esclavos en 1750 transacciones. Es importante aclarar que estos números reflejan el volumen del mercado legal, no el número de esclavos que existían en el Reino de Guatemala. Algunos esclavos se vendieron varias veces. Además, todas las transacciones hechas de "buena fe" no fueron registradas porque permitían ahorrar el 3% sobre la venta (impuesto de alcabala). Tampoco aparecen los esclavos obtenidos por contrabando, por su misma condición de marginalidad.

En el estudio de las cartas de compraventa se confirma la tendencia de otras regiones de América Latina de que los compradores y vendedores eran parte de la elite. No fueron pocos los que ostentaban los cargos de alcalde mayor, capitán general, gobernador, alférez, entre otros. También un número importante de mujeres tomó parte activa en este mercado.

La tercera parte de los esclavos vendidos procedían de los ingenios azucareros, y otro tanto de las grandes casas. El resto tenía diferentes procedencias: el Real Asiento, la Real Almoneda y prisioneros de guerra (concretamente contra los ingleses de Belice), así como por empeño, deuda y herencia.

Los miembros de la Iglesia Católica no aparecen frecuentemente como compradores, ya que se abastecían de la crianza que tenían en sus haciendas o ingenios. En cambio, sí aparecen frecuentemente como vendedores. No se encontró ningún caso en que alguna persona se dedicara exclusivamente a la venta de esclavos, lo que indica que el mercado era reducido.

Sobre las personas esclavizadas debemos decir que los traficantes de esclavos trataban de conseguir el doble de hombres que de mujeres, ya que los esclavos eran requeridos como fuerza de trabajo, en sustitución de los indígenas, especialmente desde que la esclavitud de estos últimos se abolió en 1549.

Sin embargo, el mercado en Guatemala muestra preferencia por las mujeres. Los varones españoles de las "casas grandes" las buscaban como concubinas y los dueños de las haciendas las

---

Por último, a quién se vende, el precio convenido y las condiciones de la venta, lugar y fecha. Además de los datos ya mencionados, aparece información aledaña que enriquece de manera insospechada la investigación, ya que por ella van cobrando más detalle a manera de un claroscuro, las imágenes de la vida cotidiana de los esclavos.

veían como reproductoras, ya que se seguía la condición de vientre: "hijo de esclava nace esclavo, hijo de libre nace libre". Para las damas españolas, quienes frecuentemente recibían mujeres esclavas como parte de la dote, constituían parte de su capital personal y las utilizaban como damas de compañía y nanas de los niños. El aprecio se nota en la renuencia a venderlas y en la frecuencia con que se les manumitían.

En el período estudiado se vendieron 1230 esclavas y 981 esclavos. La diferencia en la venta de mujeres se explica porque éstas incluyen un gran número de manumisiones, que comercialmente eran compras hechas por un pariente de la persona que obtenía la libertad. Este mecanismo permitía que la descendencia naciera libre.

Otros sector diferenciado lo constituían los niños esclavizados. La mayoría de los vendidos habían nacido en el Reino de Guatemala. Las personas más vendidas eran aquellas cuyas edades se encontraban comprendidas entre los 15 y los 25 años de edad.

En la documentación referente al número de esclavos africanos que llegaron a Guatemala en 1773, puede apreciarse que 925 esclavos eran adultos y que el resto estaba repartido entre niños y recién nacidos. El desequilibrio de edades afectó el crecimiento natural de la población negra en Guatemala, pero solo en la primera época, una vez desaparecida la generación de bozales,[2] la población de esclavos "nacidos en la tierra" creció al mismo ritmo que la población libre del país. Según las cartas de compra venta, eran denominados de múltiples maneras: atezado, encerado, pardo, lodo, claro y mulato blanco.

Numéricamente la población de esclavos de origen africano llegó a la cima alrededor de 1680, pero a principios del siglo XVIII este grupo disminuyó notablemente por tres causas principales.

La primera tiene que ver con los intentos de las autoridades de prohibir su importación. A mediados del siglo XVII se prohibió la importación en "lotes", pues las autoridades consideraban que ya había demasiados. Sin embargo, la razón de fondo era el temor de que las protestas en contra de la esclavización incitaran a los indígenas a la sedición. Desistir de la importación fue una decisión

2 Se designaba como bozal al esclavo importado directamente de África, que no había sido bautizado y carecía de nombre cristiano.

política con un fuerte móvil económico, ya que hay indicios de falta de capital. De cualquier manera, la importación de esclavos continuó durante toda la época colonial, pero en forma individual (con raras excepciones, como los grupos destinados a la construcción del puerto de Omoa, en la provincia de Honduras).

La segunda causa de la disminución en el número de esclavos africanos fueron las repetidas pestes de viruela que entre 1690 y 1710 diezmaron la población en general, y afectaron el crecimiento natural del grupo esclavizado.

El tercer factor, y tal vez el mas importante, fue el proceso de mestizaje. Los incentivos hacia la exogamia eran múltiples. La diferencia inicial entre el número de hombres y el de mujeres en el momento de la importación se agravaba con el hecho de que la mayoría de varones eran enviados a trabajar a las haciendas de azúcar, a los obrajes de añil o a las haciendas de ganado. Las mujeres, en cambio, se destinaban preferiblemente al trabajo doméstico urbano. Al mismo tiempo, en la psique de las personas esclavizadas gravitaba siempre la esperanza de la libertad, si no para sí misma, por lo menos para sus hijos. Por tanto, para algunas mujeres, el procrear un niño con un español pudo haber sido el camino más corto hacia la libertad. Esta hipótesis se refuerza por la frecuencia con que los españoles otorgaban carta de libertad a los esclavos mulatos nacidos en casa.

En el campo era permitido el matrimonio de esclavos con personas libres, con la autorización del amo. Y no eran pocos los casos en que los varones esclavizados se casaban con mujeres indígenas. Aunque en las haciendas era frecuente que los dueños estimularan el matrimonio entre esclavos, ya que el fruto de esas uniones era patrimonio del hacendado.

Sobre los precios debemos decir que estos fueron similares en los siglos XVI y XVIII, a diferencia del XVII, en el cual, debido a la poca mano de obra esclava y libre, los precios fueron ligeramente más altos. La media de nuestra muestra de estudio indica que el precio promedio de los esclavos se encuentra alrededor de los 200 pesos,[3] aunque el de las mujeres era un poco mayor, porque a ojos de sus propietarios eran económicamente mucho más

3 Con el objeto de orientar al lector respecto al significado de los precios indicamos que en Escuintepeque en 1740, una casa pequeña techada costaba 300 pesos.

rentables: desempeñaban el mismo trabajo que los hombres y tenían la ventaja de procrear hijos que podían venderse. Además, eran muy importantes como nodrizas, en una época en que la falta de alimento materno condenaba a los niños a una muerte segura. La edad era decisiva. El precio menor se pagaba por los niños que estaban por nacer. Esta situación fue aprovechada por Tomasa Tello, mulata blanca que en 1749 se encontraba encinta y pagó al convento de Santo Domingo 25 pesos para que su hijo fuera libre al nacer. El prior accedió a tal petición con la condición de que si llegaban a nacer gemelos, Tomasa tendría que pagar 25 pesos más.[4] Pero quienes sacaron mucho mayor provecho fueron las dueñas de "casa grande", quienes encontraban muy ventajoso comprar un niño de 5 ó 6 años en 25 pesos, aprovechar el fruto de su trabajo durante unos 20 años y luego venderlo en 150 pesos o más. Por lo contrario, el precio bajaba cuando la persona esclavizada ya estaba vieja (mayor de 40 años). Ignacio Rubio rebajó en 50 pesos el precio de una esclava que había comprado cuando ella tenía 24 años, por no haber encontrado quien la quisiera comprar a su "precio justo", que era de 300 pesos. La esclava tenía ya 40 años, y seguramente esto tuvo que ver con la falta de interés en comprarla.[5]

La preferencia de comprar esclavos cada vez más blancos se manifestaba también en el precio. Por ejemplo, en 1757 se vendió un esclavo registrado como negro, pero con la observación de que "por ser de color claro vale 20 pesos más".[6]

La salud y la edad estaban íntimamente relacionadas con la expectativa de rendimiento: cuando el esclavo era un enfermo crónico o padecía de algún defecto físico severo, como ceguera, sordera o parálisis, el precio bajaba. Los mayores precios se pagaban por mujeres de entre 18 y 28 años. En 1756, cuando Manuela Pérez Dardón vendió a Julián Rodas una esclava mulata en 200 pesos, hizo "buen negocio", pues la vendió en el precio normal y ella ya había producido 929 pesos de ganancia por la venta de sus 11 hijos.[7]

---

4 AGCA, A1.20. Protocolo de José Matías Guzmán. 1749, f. 136.
5 AGCA, A1.20, leg. 858/f.365.
6 AGCA, A1.20, leg. 972 sf.
7 AGCA, A1.20, protocolo de Manuel Ordóñez leg. 1132/f.65.

Si un esclavo tenía algún oficio, el dueño podía alquilarlo. Es preciso aclarar que entre esos oficios no se incluía la prostitución. Según la legislación, si un amo obligaba a su esclava a la prostitución y esta lo denunciaba, era suficiente causa para que la esclava recibiera su libertad sin compensación para el amo.

Finalmente, un factor importante al fijar el precio era la voluntad del amo de facilitar a su esclavo la manumisión. En estos casos, por disposición testamentaria o al realizar la venta, se añadía la frase: "con la calidad de que no puede ser vendido más".[8] Por ejemplo, Gertrudis Urrutia, en 1740, vendió un esclavo mulato de 14 años en 50 pesos, con la condición de que no se vendiera de nuevo.[9] Ella lo había comprado a Feliciano Rodríguez un año antes con la misma condición.[10]

Aunque la mayoría de transacciones se hicieron en la capital del Reino, hubo compras y ventas regionales. En estos casos los esclavos se vendían a precios ligeramente más altos a los compradores provenientes de fuera, posiblemente porque había una comisión del intermediario. Juan Marín vendió a Sebastián Turcios, de San Miguel, un mulato de 24 años en 325 pesos, cuando él había pagado por el mismo esclavo 250 pesos en la ciudad de Santiago.

Hubo casos de ventas de esclavos en grandes cantidades (lotes). El presbítero Juan de Quintana, por ejemplo, compró 24 esclavos a 4580 pesos, lo que da un promedio de 190 pesos, por cada uno. Este presbítero vendió posteriormente a las mujeres en 300 pesos, y en 225 a los hombres.[11] Podemos observar que, igual que en otros casos, las mujeres alcanzaron un precio mayor que el de los varones. Asimismo, José Jacinto Palomo compró 70 esclavos de la hacienda La Vega a 50 pesos cada uno, y luego los vendió en 150, 200 y 300 pesos,[12] con una ganancia de más del 300%.

El descalabro que sufrió la sociedad precolombina con la conquista tuvo consecuencias en la estructura familiar guatemalteca. Los conquistadores se unían libremente a las indígenas, y, cuando el rey les ordenó que se casaran, prefirieron importar a sus esposas, con lo que sus hijos ya procreados con los indígenas

---

8 Así vendieron sus esclavos Nicolaza y Lucas Palomino en 1752. (AGCA, A1.20, leg. 879, f. 245, 281).
9 AGCA, A1.20, leg. 868, f.381, 1740. Protocolo de Antonio González.
10 AGCA, A1.20, leg. 868, f.164, 1740.
11 AGCA, A1.20, leg. 1063, exp. 95561, 1748
12 El 26 de enero de 1769 ante Sebastián González (AGCA, A1.20, 894, exp.

quedaron como "ilegítimos". Los que no pudieron importar a una esposa de la península siguieron viviendo libremente con sus compañeras. La familia se caracterizó por un número alto de uniones libres y nacimientos ilegítimos, superior al de cualquier sociedad europea de entonces. "La ilegitimidad entre los latinoamericanos alcanzaba el 50%, incluso en las clases altas de blancos [...]. América Latina no consiguió el modelo familiar con muy baja ilegitimidad de la Europa noroccidental. No se sintieron (los españoles) constreñidos por la moral tradicional católica en relación con la familia".[13] A pesar de todo, una vez establecida la familia, la comunidad la legitimaba y sancionaba.

La Iglesia Católica, por su parte, se preocupó de que sus esclavos "no vivieran en pecado", y promovió estrictamente los matrimonios entre ellos. Esto hizo que la exogamia hacia los otros grupos, en los ingenios y haciendas de las órdenes religiosas, fuera casi nula, y la legitimidad muy alta. Por tanto, en las ventas de la Iglesia existe la afirmación de legitimidad, característica de esos esclavos. Esta es una de las tantas contradicciones de la sociedad de Santiago: lo que no alcanzaron los hijos de miembros de la elite lo alcanzaron los hijos de esclavos.

Es obvio que los niños mulatos nacidos en las casas grandes eran hijos de uno de los españoles que habitaban en ellas. Era común que a las personas esclavizadas les quitaran su nombre y les asignaran el gentilicio de la familia en cuya posesión se encontraban. Se dieron casos en que los españoles reconocieron a un hijo ilegítimo como suyo, y le daban la libertad al mismo tiempo que el apellido. En la ciudad de Santiago, Juan de Salazar otorgó la libertad a José *de*[14] Salazar, un mulato de quien no se sabe la edad, y cuya madre era esclava. El mulato era blanco y nacido en casa.[15] Lo mismo hizo Sebastián de los Ríos, originario de la villa de Sonsonate, quien otorgó carta de libertad a tres esclavos de corta edad. Los tres niños eran aparentemente sus hijos, pues, después de manumitirlos, los colocó en diversas familias para que los educaran y les enseñaran un oficio que les garantizara un modo de vida.[16] También se dieron casos en que el esclavo recibía el nom-

13 Veáse Herbert Klein. *La sociedad africana en América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza Editorial. 1986. p. 111.
14 Es preciso apuntar que el "de" era símbolo de buena cuna.
15 AGCA, A1.20, leg. 1168, f. 22v, 1739.
16 AGCA, A1.20, leg. 873, f. 286, 1745.

bre y apellido del amo, sin que mediara parentesco, tal es el ejemplo de Pedro Juan de Alvarado, del ingenio de Palencia.[17]

Existe la opinión equivocada de que los esclavos africanos recién llegados de África carecían de nombre. Mientras no fuesen bautizados tenían su nombre africano, que se reconocía como alias entre la población: Cofrí y Amerafía eran unos de ellos. Al bautizárseles recibían el nombre de un santo: Felipe Neri, Juan Evangelista, Pío Quinto. Frecuentemente las mujeres eran nombradas como María de las Llagas, Francisca de la Llagas, María de los Ángeles, María de la O y Olaya. En Guatemala se cree que apellidos como Guinea, Gamboa y Gudiel son de origen africano, aunque hacen falta estudios cruzados para confirmar o desechar tal hipótesis.

Normalmente, en la carta de compraventa no se especificaba el oficio del esclavo, excepto en las compras grandes, en las que tenía una influencia directa en el precio, es decir, en el margen de ganancia del esclavista. Es evidente que el oficio de los esclavos dependía del medio de donde procedían. En los ingenios, el esclavo trabajaba como puntero, moledor, tumbador y purgador. El que había crecido en la ciudad podía ser cocinero, herrero, barbero, peluquero o sastre.[18] Un caso singular es de Melchor Gutiérrez, quien en 1724 vendió un esclavo, nacido en su casa, que sabía leer y escribir, además de ser sastre. Curiosamente, esto no tuvo incidencia en el precio.[19]

Debido a la dificultad de que los barcos esclavistas llegaran a Guatemala, los compradores del Reino de Guatemala dependían de los vaivenes del mercado, que ellos no controlaban. Por las listas de embarque sabemos que durante los siglos XV y XVI procedían mayoritariamente de Senegabia, Sierra Leona y la Costa de Oro; en el siglo XVII, de la Costa de Oro y de la bahía de Benín. Y en el siglo XVIII, de Biafra, el Congo, Angola, Arara, Guinea, Vidah y Criollo[20] de Puerto Rico y Jamaica. Asimismo, Carabali, "procedente de La Habana".

---

17 AGCA/A1.20/leg. 999/f. 165.

18 AGCA/A1.20/leg.872/f.41/1741.

19 AGCA/A1.20/leg. 1012/exp.9505/f.14. Mientras que en las colonias inglesas estaba prohibido, bajo severas sanciones, que los esclavos aprendieran a leer y escribir, en estos reinos, carecía de importancia.

20 En la documentación consultada y en el lenguaje corriente en la Guatemala de hoy "criollo", significa también "originario del país". Para el caso de América Latina veáse Miguel Acosta Saignes. "La esclavitud de los africanos en América". En: *Historia General de Historia de América Hispanoamericana*. IV. Caracas: Academia Nacional de la Historia de Venezuela. 197-250. 1989. p. 213.

En busca de la libertad

El hombre nace libre y libre quiere morir. Todo parece indicar que el impulso hacia la libertad fue muy sentido y practicado por los esclavos africanos en América. La actitud del derecho español, que en el Código de las Siete Partidas define la esclavitud como "la más despreciable cosa que entre los hombres puede ser", solo permitía promover ese impulso con el recurso de la manumisión. Manumitir no era otra cosa que sacar de la esclavitud, otorgar el "don de la libertad".

En Guatemala se dieron varios tipos de manumisiones, algunas condicionadas. Una de ellas, por ejemplo, era la libertad testamentaria, es decir, que el esclavo quedaba libre solo después de la muerte de su amo. Otra condición era quedarse como empleado doméstico. Así tenemos que, en 1758, Nicolaza de los Ángeles y Figueroa otorgó libertad al mulato Miguel, "con la calidad de que le ha de asistir y servir como cualquier mozo, con el salario ordinario, acostumbrado en los ejercicios que le aplicase".[21]

De los 248 casos de manumisión, encontramos que 76 se otorgaron sin compensación monetaria. La disposición testamentaria de "libre para después de mis días" era como "premio por el amor y servicio que mostró en mi última enfermedad" y una vida de arduo trabajo.[22] En algunas ocasiones la situación se complicaba, pues la libertad del esclavo dependía del deceso de su antiguo amo.[23] En la muestra, el 11% de las ventas son manumisiones. Pero el 70% de las manumisiones son ventas. Quiere decir que la mayor parte de los esclavos liberados fueron comprados por ellos mismos y no fueron otorgadas por sus propietarios. Así que el "don de la libertad", tuvo, paradójicamente, que ser comprado en 100 pesos, o al precio normal del mercado.

En el 37% de las manumisiones, que significa 92 casos, encontramos a familiares comprando a esclavos. Estos son siempre parientes que rescatan con preferencia a las mujeres, para liberar al mismo tiempo a toda la descendencia por la línea materna, como en los siguientes tres ejemplos: Feliciano Ventura, mulato libre

21 AGCA, A1. 20, leg. 1134, f. 391.
22 AGCA, A1. 20, leg. 988, f. 20/1747
23 AGCA, A1. 20, leg. 995, f. 73.1755.
24 AGCA, A1. 20, leg. 862, f. 272, 1734.

compró a su hija de 28 años por 200 pesos.[24] De la misma manera, Felipa Flora fue rescatada por sus padres mediante el pago de 250 pesos;[25] y, en 1765, María Ventura de Gálvez compró a su hija de 19 años, ante Sebastián González, pagando por ella 150 pesos a su antigua ama, Juana de Gálvez. Ramón de Rivas no tuvo tanta suerte, pues se vio forzado a ahorrar por 16 años para comprar su libertad en 150 pesos. Su ama lo había cedido para el servicio de la sacristía de los mercedarios, y en ese oficio tuvo la oportunidad de reunir el dinero suficiente para alcanzar su libertad.[26] Antonio pagó 100 pesos por su libertad al prior de Belén, después de haber servido durante 26 años en el convento. En ese momento tenía 36, y su precio era de 300. Por esos años de servicio le rebajaron los 200 pesos.[27] El clérigo Pedro Delgado aparentemente no quería liberar a Josefa, esclava mulata de 50 años, pues le exigió 370 pesos por la carta de libertad. Como ella logró pagarle esa suma, no tuvo más remedio que otorgársela.[28]

Aparte de las manumisiones por compra, existieron otras por voluntad del amo y sin condición alguna. Agustina Pontaza, quien había nacido en casa de su ama, Francisca Pontaza, recibió la libertad cuando tenía 60 años.[29] Y la abadesa de la Concepción, por su parte, hereda a Francisca, esclava de 23 años, con la condición de "que al cumplir 40 años se le deje libre". En casi todos los casos de libertad incondicional, el liberto pasa de los 40 años, lo cual linda con lo ilegal.

Cuando la vía legal se cerraba, los esclavos simplemente huían. Un ejemplo son los cimarrones organizados en palenques en las inmediaciones de las montañas del "Mico" –ruta obligada de las caravanas hacia el golfo Dulce, en el actual departamento de Izabal–. En esas regiones se dedicaban al pillaje y a asaltar las caravanas, y así conseguían tasajo para su alimentación. En esas operaciones invitaban a los esclavos que acompañaban a dichas caravanas a que se quedaran con ellos y vivieran en libertad.

25 AGCA, A1.20, leg. 988, f. 297.
26 AGCA, A1.20, leg. 877, f. 323, 1749.
27 AGCA, A1.20, leg. 881, f. 313.
28 AGCA, A1.20, leg. 877, f. 3223.
29 AGCA, A1.20, leg. 3015, f. 42.

Vida cotidiana

En esta segunda parte vamos a describir la vida cotidiana a finales del siglo XVIII, cuando la esclavitud como sistema llegaba al ocaso y los mecanismos de control habían cambiado.

La siguiente información está construida con las historias que aparecen en las cartas de compraventa y con un documento que apareció en 1789: *El reglamento de educación de esclavos*. Este documento presenta el ideal de lo que la Corona esperaba que fuera la educación de los esclavos. Para tener un contraste con la realidad, pidió a todas las localidades donde existieran esclavos que se diera un informe de la situación. Estos documentos son los más interesantes para nuestro estudio, porque contienen información sobre la vida cotidiana y las tareas que se les encomendaban a los esclavos.

El trabajo en una hacienda con ingenio de azúcar se iniciaba muy temprano. Los esclavos salían al campo y trabajaban con el arado y el azadón. Los niños se encargaban de desyerbar y limpiar los campos.[30] En la época de cosecha, tanto hombres como mujeres cortaban la caña. Una vez cortada la caña, las mujeres la ponían en un troje. Las carretas donde se cargaba la caña eran conducidas por los esclavos viejos y por los niños. Al llegar las cañas al molino, las esclavas las pasaban por una prensa. Luego ponían el guarapo en peroles de metal, donde se hervía y se purificaba después de colarlo. Las calderas del ingenio funcionaban en las horas más frescas. El trabajo para alimentarlas se encargaba a los esclavos "difíciles" como medio de ablandarlos, ya que cualquiera que hubiera estado cerca de una caldera se acordaría muy fácilmente del infierno.

El proceso de fabricar azúcar dependía del maestro de azúcar –esclavo especializado de más valor, que gozaba de ciertos privilegios, como tener más tiempo libre o una ración más grande de aguardiente–.

Cuando la miel estaba lista, las mujeres la dejaban caer en moldes, para hacer pan de azúcar y dejarlo purgar. Este proceso era supervisado por el "purgador" de azúcar, también esclavo. Las mujeres, entonces, drenaban la melaza, que se ponía a destilar

30 AGCA, A1.56, leg. 2376/ exp. 17995.

para hacer aguardiente o azúcar de segunda. Después de ocho semanas se cristalizaba el azúcar y se ponía en las plataformas de secado. Una vez terminado el proceso, las mujeres ponían el azúcar en los sacos y luego lo guardaba en una galera. El obispo Cortés y Larraz, en su visita pastoral a San Jerónimo, propiedad de los dominicos, describe la actividad así:

> En esta hacienda habrá mas de mil personas y de ellas como setecientas son esclavas (...) La disposición para las oficinas de azúcar es admirable, pues para poner al sol y librar de las lluvias centeneras o miles de arrobas, basta con el trabajo de un hombre o dos en cuatro o seis minutos; pues consiste [sic] en correr los tejados de los almacenes de una a otra parte con un torno. En la misma hacienda hay esclavos que trabajan con perfección todo genero de oficios necesarios, como albañilería, carretería, carpintería y fundición de metales para calderas y cuanto ocurra. Aunque se me dijo que habría mil personas, no puedo separarme de que son muchas más, porque aparecen como un pueblo crecido y sobrado de habitadores.[31]

En las labores de trigo, además de la labranza las mujeres también se encargaban de los oficios domésticos, moler maíz y escardar el trigo.[32]

Sabemos que, por la terminante prohibición de utilizar indígenas en el proceso del xiquilite o añil, se empleaba para ello a esclavos negros. Como el trabajo dedicado a este tinte natural solo duraba tres meses, el resto del año los esclavos se dedicaban a cuidar el ganado.

La tarea de la mujer en la agricultura era usualmente la mitad de la del hombre, porque, además de trabajar en el campo, eran responsables de la preparación de la comida, el lavado de la ropa y el cuidado de los niños. No estaban obligadas a trabajar durante los días de fiesta (porque se ocupaban de las preparaciones y de la cocina), tampoco en los cuatro meses antes del parto

---

31 Veáse Pedro Cortés y Larráz. *Descripción geográfica y moral de la Diócesis de Goathemala*. Guatemala: Biblioteca Goathemala. Sociedad de Geografía e Historia de Guatemala. 2 tomos, Vol. XX. 1958. Tomo I. p.p. 294-295.

32 AGCA, A1.56, exp. 17995, leg. 2376, f. 247.

y seis meses después de él. Sin embargo, se les seguía dando la ración acostumbrada de alimentación.

Cuando los esclavos trabajaban de sol a sol, hacían una pausa de dos horas al mediodía y ejercían su derecho de ir a hacer mandados y dedicarse a manufacturas de su utilidad personal.

Los que trabajaban en el campo no podían ser obligados a sacar una tarea mayor que la de los trabajadores libres. Sin embargo, los vaqueros, debido a las necesidades del trabajo, no tenían un horario fijo y trabajaban más. A cambio gozaban de menos control por parte de los capataces. A todos los esclavos les estaba permitido tener bestias, milpas y huertas en las tierras de la hacienda.

Alimentación

Esta dependía mucho de la región en donde se encontraban. En Quetzaltenango, por ejemplo, ingerían más vegetales que carnes, mientras que en Omoa, era al contrario, ya que su precio era menor. El ganado se había reproducido tanto que era más apreciado por su cuero, producto de exportación, que por su carne.

Según el reglamento, en Quetzaltenango los esclavos desayunaban atol con suchiles, chirmol y con la verdura que hubieran llevado del campo. A mediodía ingerían el contenido de un caldero con papas, alverjas o frijoles, y la cena era igual que el desayuno.

Todos los sábados recibían 25 mazorcas de maíz y una ración de carne, excepto durante el tiempo de cuaresma en que recibían frijoles y queso seco. Una vez al mes recibían una ración de sal. A los capataces se les daba el doble de la ración.

Para celebraciones como la Navidad, las fiestas patronales, el día de todos los santos y el cumpleaños del dueño de la hacienda, se sacrificaba una vaca, y entonces cada esclavo recibía una ración de carne.

En la Nueva Guatemala se acostumbraban tres tiempos de comida:, almuerzo, comida y cena. Recibían una ración de carne, dos de frijoles o, en su defecto, queso o mantequilla y tres tortillas gruesas de un palmo de diámetro. Para la vigilia, solo frijoles, queso y mantequilla.

En El libro de diario de Cuyamel está registrado que a los esclavos y esclavas de las Reales Obras, al igual que a los demás empleados, se les repartían arroz, frijoles, una libra de pan y una porción de carne por cabeza. Además, se explica: "Hay negros de ración y de media ración", o sea que algunos recibían media libra de pan y media de carne. Asimismo, aparecen inventariados plátanos, pero no queda establecida la cantidad ni la frecuencia con que los ingerían, aunque puede asumirse que lo hacían a diario, al igual que los habitantes actuales de esa región.

Vestuario

En cuanto al traje, en los documentos se expresa que, por haber tal diversidad de costumbres en el vestir, según las provincias, "se deja en manos de las justicias de las haciendas, de acuerdo con el ayuntamiento y la audiencia del procurador síndico, en calidad de protector de los esclavos, el determinar la cantidad y calidad del alimento y el tipo del vestuario". En general se vestían igual que la población campesina libre: calzón de cotón, camisa de manta blanca, sombrero de petate para trabajar en el campo y de paño en las horas de ocio. Usaban caites, chamarra y una tabaquera roja para llevar en el cuello. Las mujeres se vestían con huipiles ordinarios, con naguas de telar, paños de hilo y fajas.

Se les proveía de dos mudadas al año: vestido de enagua roja, huipil con lazos de seda y encajes, y tabaquera de seda cuando se casaban; además, faja, aretes, chachales y un paño que se ponían en la cabeza para ir a misa. Siguiendo la tradición española del buen lucir, para las fiestas vestían de librea a sus esclavos,[33] aunque a las negras y mulatas les estaba prohibido vestirse a la usanza española y llevar joyas de perlas y oro.

La costumbre era que los esclavos mismos compraran esa ropa durante la feria patronal de la localidad. Con ese propósito los hombres recibían, para la fiesta de la hacienda, seis pesos en plata, y las mujeres cuatro pesos con cuatro reales. Para la fiesta de San Mateo, titular del pueblo de Salamá, cada esclavo de San Gerónimo recibía veinte reales, y los capataces tres pesos para que

33 Para obtener los 2000 pesos necesarios para comprar librea para los esclavos de San Gerónimo, el prior de Santo Domingo vendió "muchísimos esclavos".

en la feria compraran sus frazadas para dormir. Otros acostumbraban darles unas naguas que llamaban "de la tierra" y manta suficiente para fustán y huipil. Para su higiene recibían un real de jabón al mes.

Cuando se casaban se les daba más carne y cuatro pesos para la fiesta. Mientras se encontraban hospitalizados recibían dos reales diarios. Al morir, los deudos recibían cuatro pesos para los gastos del entierro, o este era costeado por el dueño del esclavo. En los documentos se repite la advertencia de que los dueños no debían liberar a sus esclavos porque estuvieran viejos o enfermos.[34]

En general, la vida cotidiana del esclavo no difería mucho de la de un trabajador pobre y libre de finales del siglo XVIII. Sin embargo, sobre el primero recaía la violencia de la esclavitud, en sus formas jurídicas e ideológicas, acompañadas siempre de la discriminación. Por ello no sorprende el impulso que esa población tuvo hacia la libertad.

Hacia 1795, la esclavitud estaba llegando a su final, como se observa en el siguiente testimonio de la villa de San Vicente, provincia de El Salvador:

> En este distrito son muy pocos los esclavos (...) antiguamente señalada era la familia española que no los tenía, en el día se ve casi extinguida esta clase de sirvientes. Concedida la libertad a causa que se experimentaba que eran más gravosos que útiles a sus dueños. Hay tan pocos y los que hay son tan bien tratados, que no se les hace necesario el reglamento, ya que ellos atienden las propias cosechas de añil.[35]

34 AGCA, A1.56, leg. 2376, exp. 17995, f. 139.
35 AGCA, A1.56, leg. 2376, exp. 17995, f. 167.

AFRICANAS Y DESCENDIENTES EN LA CIUDAD DE MÉXICO DEL SIGLO XVII

María Elisa Velázquez Gutiérrez
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA, MÉXICO

Cuando, casi a mediados del siglo XVII, el dominico Thomas Gage visitó la Nueva España y describió el "lascivo" atavío de negras y mulatas de la ciudad de México, o las "embelezadoras" características de sus ademanes, y reprobó que, gracias al amor, la mayoría de las esclavas hubiesen logrado obtener su libertad, "para encadenar sus almas y sujetarlas al yugo del pecado y del demonio",[1] solo hizo hincapié en una parte de la compleja realidad que formó parte de la vida de esas mujeres en la sociedad virreinal.

En sus observaciones, el fraile no hizo justicia a la importancia de la presencia y la participación de las africanas y de sus descendientes en la configuración económica y cultural de la sociedad de Nueva España, como tampoco reveló las heterogéneas y singulares relaciones sociales y de género en las que estuvieron inmersas "negras" y "mulatas" durante ese período de la historia de México. No podemos culpar al fraile inglés de ser parcial ni de no interesarse en situaciones que hoy en día nos preocupan, pues sus comentarios reflejaban las inquietudes y los juicios de su época. Sin embargo, sí podemos reconocer que sus testimonios, como los de otros

1 Thomas Gage. *Nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales.* Introducción y edición de Elisa Ramírez. México: Fondo de Cultura Económica. 1982. pp. 180-181.

cronistas del período, han marcado en gran medida las percepciones actuales sobre la condición femenina de las africanas en la Nueva España y, en ciertos casos, han influido en los análisis de las pocas investigaciones históricas sobre el tema, dejando de lado la información que otras fuentes documentales revelan.

Entre las muchas interrogantes que todavía quedan por resolver sobre la presencia de los africanos en México, figuran los estudios sobre las mujeres y su participación en la configuración de la sociedad virreinal. A pesar de la importancia que han tenido las investigaciones históricas desde una perspectiva de género, escasos trabajos han tratado aspectos relacionados con la vida femenina de grupos pertenecientes a las clases menos favorecidas,[2] o al menos consideradas poco representativas de la sociedad virreinal en México.

Un importante obstáculo con que han tropezado las investigaciones históricas para descubrir la situación, los problemas o las expectativas de las mujeres, han sido las limitaciones que en general presentan las fuentes documentales, sobre todo para el estudio de las que, por su condición étnica y de género, aparecen poco representadas en los documentos virreinales. Sin embargo, el análisis de varios expedientes en distintos ramos del Archivo General de la Nación, en México, complementado con la revisión de crónicas, diarios, instrucciones, memorias y otros escritos coloniales, así como con el estudio de imágenes pictóricas del período, me han permitido rescatar información sobre la situación de las mujeres de origen africano, esclavas, libertas o libres, en la capital virreinal.[3]

Negras y mulatas en la ciudad de México del siglo XVII: movilidad social, relaciones culturales y orden jurídico

Como es bien sabido, la configuración pluriétnica de la sociedad virreinal citadina comenzó a gestarse desde el siglo XVI. Sin embargo, fue probablemente durante el XVII, por lo menos

2 Carmen Ramos (coordinadora). *Género e historia*. México: Instituto Mora y Universidad Autónoma Metropolitana, 1992.

3 Este artículo forma parte de una investigación más amplia sobre la presencia y la participación de las mujeres de origen africano en la sociedad virreinal de la ciudad de México.

en la ciudad de México, cuando tuvieron lugar los procesos interétnicos, sociales y culturales más significativos del período colonial. La relativa autonomía económica y política que tuvo la Nueva España respecto de la metrópoli, la presencia de una diversidad de grupos culturales y sociales, el desarrollo de un sentimiento de arraigo y pertenencia social a la nueva realidad americana, así como la consolidación de las instituciones en la capital después del período de conquista, fueron algunas de las causas que propiciaron estos procesos. Así, pese a las restricciones que trataron de imponer las autoridades civiles y eclesiásticas a la forma de organización espacial y social, la capital virreinal se convirtió en un espacio en el cual convivían cotidianamente, en calles, talleres, comercios, conventos, iglesias, plazas y mercados, tanto indígenas, españoles y africanos, como los descendientes de la unión entre estos diversos grupos.

A pesar de la segregación étnica y la estricta jerarquía social que permeó, por lo menos formalmente, a la sociedad de Nueva España, a través de diversas ordenanzas, bandos y cédulas, durante el siglo XVIII, fueron considerables las posibilidades reales de unión entre distintos grupos étnicos y sociales, así como la movilidad social y, hasta cierto punto, también la económica, para los habitantes de la capital virreinal, especialmente para los de origen africano. Muchos cronistas europeos del período se escandalizaron y criticaron varias de las costumbres "relajadas" que observaron durante su estancia en la Nueva España, en particular en lo que concierne a las relaciones sociales entre miembros de las clases privilegiadas y personas de origen africano. A principios del siglo XVII, el funcionario español Francisco de Seijas y Lobera se expresaba así de las relaciones sociales y étnicas en la Nueva España:

> ...Por cuanto mucho más que en España son numerosas las parentelas, y todos por nobles que sean, sujetas a tener muchos parientes negros y mulatos de la chusma, de que no pueden librarse de serlo los más ilustres de aquellas partes...[4]

4 Francisco de Seijas y Lobera. *Gobierno militar y político del Reino Imperial de la Nueva España (1702)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1986. p. 206.

Por su parte, el orden jurídico en el México virreinal tampoco fue ajeno a esta dinámica, y permitió a los africanos y africanas, particularmente a muchos de los que nacieron ya en la Nueva España, oportunidades para obtener el ascenso social y participar en diversos trámites legales. Según algunos especialistas en el tema, el sistema jurídico de Nueva España, fundamentalmente el del siglo XVII, se caracterizaba por ser complejo y por contemplar innumerables excepciones, y se convirtió en un sistema flexible y dinámico que permitió a muchos miembros de las llamadas "castas" colocarse en una buena posición social y económica. Al proteger al indígena, restringía su capacidad de actuar dentro del mundo del derecho, pero, al mismo tiempo, dejaba en relativa libertad de acción a otros grupos étnicos.[5]

Así, la convivencia social y cultural cotidiana, las uniones, muchas veces ilegítimas, entre los diversos grupos culturales, el ascenso por diversas vías sociales y económicas, y las posibilidades jurídicas a las que accedieron algunos africanos y sus descendientes en la ciudad de México, contribuyeron a la formación de una sociedad caracterizada por contrastes, singularidades y oportunidades, no solo para los hombres, sino, como veremos a continuación, también para algunas mujeres de origen africano.

Dedicadas fundamentalmente a los servicios domésticos (como esclavas, libertas o libres, de militares, funcionarios, artesanos, comerciantes o religiosos), y también a diversas actividades comerciales o como auxiliares de artesanos, negras y mulatas en la ciudad de México contribuyeron a la reproducción social, así como a la economía local, a pesar de que su trabajo no haya sido considerado productivo en términos estrictos, por algunos investigadores. Según señalamientos de algunos estudiosos de las licencias otorgadas para el comercio esclavista, como Gonzalo Aguirre Beltrán, el porcentaje de mujeres africanas que arribaron a la Nueva España fue inferior al de los hombres.[6] Sin embargo, en la ciudad de México, de acuerdo con estudios relativamente recientes basados en fuentes documentales y en algunos registros del período, las "negras y mulatas" representaron un número casi

---

5 María del Refugio González. "El derecho en la Nueva España en tiempos de Juan Correa". En: *Juan Correa, su vida y su obra. Cuerpo de documentos,* T. III. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1991. p. 225.

6 Gonzalo Aguirre Beltrán. *La población negra en México.* México: Fondo de Cultura Económica. 1972. p. 30.

igual o incluso superior al de los hombres de su mismo origen racial. Por ejemplo, un registro de 1575 de la capital virreinal atestigua que, de un total de 57 negros, 40 eran mujeres, y que, frente a 105 mulatos, vivían en la ciudad 303 mulatas.[7] Otro estudio reciente sobre la esclavitud africana en la ciudad de México entre los años 1555 y 1655, basado en documentos notariales, revela que la diferencia entre la cantidad de esclavos y la de esclavas de origen africano era mínima, ya que de los documentos estudiados se registraron 998 hombres y 824 mujeres.[8] También los estudios de Pilar Gonzalbo, basados en escrituras notariales de la ciudad de México, advierten que del total de esclavos africanos transportados en el siglo XVI, 43% eran mujeres.[9] Estas cifras ponen de manifiesto la importancia de la presencia femenina de origen africano en la metrópoli virreinal.

Como lo han subrayado estudiosos de la presencia de africanos en México, muchas "negras y mulatas" sufrieron de las vejaciones propias de la esclavitud y la sujeción. Varias fuentes documentales atestiguan que esclavas de la capital recibieron malos tratos, fueron explotadas sexualmente, vendidas varias veces a distintos dueños y separadas de sus familias, especialmente de sus hijos, quienes, en algunas ocasiones, eran vendidos desde edades tempranas. Asimismo, muchas negras y mulatas, esclavas o libres, fueron denunciadas ante el Santo Oficio de la Inquisición por delitos como la bigamia, el reniego o la hechicería, o acusadas injustamente en varios casos, de diversos crímenes.

Sin embargo, a través de trabajos cotidianos, como nodrizas, cocineras, lavanderas, curanderas, parteras o auxiliares en talleres gremiales y vendedoras de diversos productos en plazas y mercados, las mujeres de origen africano tuvieron la posibilidad de convivir con distintos grupos culturales y sociales de la capital, y crearon diversos tipos de relaciones. Algunas veces, como esclavas, entablaron lazos afectivos importantes con sus propietarios,

---

7 Lilia Serrano. "Algunos aspectos de la sociedad mexicana del siglo XVI". En: *Nuestra palabra, Periódico El Nacional,* México, Año III, núm. 10, 30 de octubre de 1992. p. 7.

8 Elizabeth Hernández y María Eugenia Silva. *La esclavitud negra en la ciudad de México durante el período 1555 a 1655 a través de los documentos notariales.* Tesis de Licenciatura. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1998. p. 43.

9 Pilar Gonzalbo. *Familia y orden colonial.* México: El Colegio de México. 1998. p. 203.

quienes incluso les permitieron obtener su libertad y acceder a mejores condiciones de vida. Muchas de ellas, por ejemplo, se dedicaron a la crianza de niños criollos, ante las críticas de algunos europeos que, como se ha señalado, veían con recelo la familiaridad con la que convivían diversas "calidades" en la Nueva España. Estas actividades, además, hicieron posible el intercambio y la creación y recreación culturales. Testimonios de su influencia cultural son, por ejemplo, las observaciones de viajeros como Gemelli Carreri, quien, en el siglo XVII, advirtió que ciertas inclinaciones de los criollos provenían de las mulatas, de quienes "habían mamado, juntamente con la leche, las malas costumbres".[10]

Asimismo, las mujeres de origen africano, en particular las libres en la ciudad de México, tuvieron posibilidades de movilidad espacial y de relaciones con otros grupos, quizá más amplias que las de algunas otras mujeres de Nueva España en esa época. Ello les permitió, entre otras cosas, crear vínculos de solidaridad con miembros de su misma calidad étnica, buscar oportunidades laborales y de uniones con otros sectores sociales y, en algunos casos, conseguir mejores condiciones de vida, sobre todo para sus hijos, muchos de los cuales y a pesar de ciertas restricciones, ocuparon algunos puestos, como oficiales y maestros en talleres gremiales, entre otros.

Si bien es cierto que en la sociedad de la Nueva España existió una importante segregación étnica, social y de género, sobre todo legal y formal, así como diferencias económicas drásticas entre pobres y ricos, las fuentes documentales demuestran que, por lo menos durante el siglo XVII, existieron posibilidades de unión, convivencia y movilidad social entre diversos grupos, incluido el de las mujeres de origen africano. Esto provocó entre otras cosas, que a mediados del siglo XVIII, las nuevas autoridades coloniales tomaran medidas restrictivas de orden social y económico, para normar el ya inevitable "desorden social". Entre ellas destaca la Pragmática de Matrimonios, emitida por Carlos III en 1779, la cual dictaba una serie de medidas dirigidas a impedir las uniones entre miembros de diferentes condiciones sociales, sobre todo con los de origen africano. Por tanto, si bien el color de la piel y la condición de género representaron

---

10 Juan F. Gemelli Carreri. *Viaje a la Nueva España*. México: Universidad Nacional Autónoma de México. 1976. p. 45.

limitaciones de acceso social, no constituyeron, por lo menos para este período, obstáculos insalvables.

Juicios, peticiones y herencias

Así como existieron ciertas posibilidades para que algunas de las esclavas africanas y sus descendientes obtuvieran su libertad, también hubo oportunidades para que consiguieran mejores condiciones de vida, tal y como lo atestiguan varios documentos de la época, entre otros, juicios y testamentos que se encuentran en el Archivo General de la Nación. Algunas esclavas de la capital de Nueva España, realizaron trámites jurídicos para luchar por su libertad y la de sus hijos. Así lo demuestra, por ejemplo, el caso de una africana de "tierra angola" llamada Leonor, quien en 1664 entabló un juicio contra el Convento de Nuestra Señora de Balvanera, para pelear por la libertad de su hijo de doce años, quien permanecía como esclavo, pues, según las autoridades del convento, había sido concebido como tal, cuando su madre todavía no era liberta.[11] La africana Leonor, que sabía leer y escribir, buscó argumentos jurídicos y apoyos sociales para hacer valer el derecho de libertad, al cual, según sus señalamientos, tenía acceso el niño. En el expediente sorprende, por ejemplo, la discusión de Leonor acerca de las diferencias que existían entre ser esclava y solo tener sometido el servicio de su trabajo. Defendía su condición de liberta en el momento de la concepción del niño, ya que su amo Pedro de Soto, español de Viscaya y escribano de la Real Audiencia, le había otorgado la libertad antes de morir, advirtiendo que debía otorgar a su hija Inés de San Pedro, monja profesa del convento de Balvanera, un real de jornal diario hasta los últimos días de su vida y, en caso de no poder hacerlo, Inés podía alquilar el servicio de la esclava sin tener derecho a venderla. Muerta la monja, la africana Leonor, ya liberta, peleó por la libertad del niño, presentando diversas pruebas, ante las continuas negativas del administrador del convento, e incluso logró que se interrogara al padre del niño, de quien desconocemos su origen étnico, para que apoyara su demanda. Aunque en el expediente no

11 AGN, México, Bienes Nacionales, Vol. 79, exp. 14.

aparece la resolución legal final, por los testimonios, se puede suponer que el caso fue resuelto a favor de la libertad del niño.

Otras esclavas libertas, antes de morir dejaron legalmente en orden los títulos de libertad que habían obtenido para sus hijos menores, previendo problemas jurídicos posteriores;[12] además manifestaron ante el escribano real quienes debían estar a cargo de la custodia de los niños, preocupadas por el futuro cuidado de sus hijos. También otras esclavas, como la negra Francisca Javiera, en 1701, fueron capaces de entablar peticiones para pelear por la libertad que les había sido otorgada en testamento a ella y a sus hijos, y que durante varios años les había sido negada por los nuevos herederos. En la solicitud que presentó, Francisca Javiera pidió de la siguiente manera que se hiciera justicia:

> "...pido y suplico se sirva mandar y notificar al señor Canónigo Don B. Antonio de Gama, albacea que fue del dicho mi amo, presente dicho testamento [...] para que conste en el [...] de mi libertad y pida lo demás que me convenga, pido justicia y juro en forma de este juicio ser cierto y verdadero..."[13]

La petición de Francisca Javiera fue atendida favorablemente por el abogado de la audiencia de la corte, don Joseph de Torres, también catedrático de leyes en la Real Universidad, consultor del Santo Oficio y visitador de testamentos, capellanías y obras pías, quien hizo valer la cláusula del testamento anterior y concedió la libertad a Francisca y a sus tres hijos. El caso de esta esclava ejemplifica la tenacidad de algunas africanas para hacer valer sus derechos, así como las posibilidades jurídicas a las que tenían acceso.

Estos son algunos casos que ilustran la lucha de algunas mujeres por heredar a sus hijos o hijas mejores condiciones de vida y despojarlos de la condición servil a la que estaban sujetos y que era transmitida fundamentalmente por vía materna. También refleja que, pese a ser esclavas, solteras y africanas bozales o criollas, tuvieron la oportunidad de entablar demandas y juicios legales, o de presentar solicitudes para luchar por sus derechos.

---

12 AGN, México, Bienes Nacionales, Vol. 476, exp. 19.
13 AGN, México, Bienes Nacionales, Vol. 274, exp. 2.

Otras mujeres de origen africano en la capital de Nueva España, ya libertas por voluntad de sus propietarios o gracias a préstamos y a ahorros personales, lograron conseguir una posición económica hasta cierto punto desahogada, e incluso heredar bienes a sus hijos o parientes cercanos. Así lo atestiguan ciertos testamentos del siglo XVII, como por ejemplo el de una negra llamada Elena de San Bernardo, quien al parecer había sido esclava de la famosa familia criolla Medina Picazo. Esta negra poseía, entre otros bienes, imágenes talladas, muebles y pinturas,[14] algunos de los cuales heredó a miembros de la misma familia, entre otras causas, según lo señala en el testamento, "por el mucho amor y voluntad" que les tuvo por "haberlos criado". El testamento de la "morena" Angelina Hernández también revela las posibilidades económicas de algunas mujeres de origen africano en el siglo XVII. Angelina declaró, en 1601, tener, entre otras propiedades, "tres pares de casas" en la ciudad de México, libres de censo y enajenación, además de otros objetos como sayas, mantillas, camisas de seda, sábanas, platos de porcelana china, pañuelos de Holanda y joyas de coral y oro. Esos bienes fueron suficientes como para solicitar que su cuerpo fuera sepultado en el Colegio de San Pablo, que su entierro estuviera acompañado por curas de la catedral, y que se rezaran 24 misas, seis en la Iglesia Mayor y las restantes en la Ermita de Nuestra Señora de Monserrat.[15] Asimismo, el testamento de la negra libre Pascuala de Santoyo, esposa legítima del famoso cirujano Juan Correa, barbero de la Inquisición, y madre del importante pintor mulato del siglo XVII del mismo nombre, denota las posibilidades económicas a las que tuvieron acceso algunas de las mujeres de origen africano en la capital virreinal. Pascuala, quien al casarse con el médico criollo tenía una dote de 500 pesos, heredó posteriormente a sus hijos los bienes de su esposo, y en su testamento declaró "haber labrado varias casas" en la ciudad de México y poseer una suma de dinero considerable para la época, de alrededor de 3679 pesos, la cual dejó en herencia a sus cuatro hijos.[16]

En algunos de los testamentos que se han analizado para esta investigación, también es posible advertir que existían ciertas

---

14 AGN, México, Bienes Nacionales, Vol. 290, exp. 12

15 AGN, Bienes Nacionales, Vol. 1124, exp. 2.

16 María Elisa Velásquez. *Juan Correa, mulato libre, maestro de pinto.* México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1998. pp. 20 y 21.

redes de solidaridad y apoyo dentro de la población de origen africano de la ciudad de México. Algunas de las testoras atestiguaron, en esos documentos, que habían dejado alguna cantidad de dinero para la cofradía de la Espiración de Cristo, del Monasterio de Santo Domingo, perteneciente a los "morenos criollos" de la ciudad, o que habían prestado dinero a negros y mulatas para que obtuvieran su libertad. Por ejemplo, la ya citada Angelina Hernández señaló lo siguiente en su testamento:

> ... declaro que me debe Juana Bautista, morena libre que vende verdura, treinta y cinco pesos del resto de cien pesos que le presté para su libertad..."
>
> "... declaro que me debe Diego, mulato que esta con Diego Serrano, ciento cincuenta pesos que le presté para su libertad..."

Esos gestos desvirtúan, de cierta manera, los planteamientos de algunos estudiosos del tema, quienes han señalado que no existieron formas de identidad cultural ni de solidaridad entre los afromestizos de Nueva España, sobre todo de ciudades con intenso mestizaje como la capital virreinal. En algunos expedientes analizados para esta investigación he podido identificar ciertas actitudes de apoyo y de cooperación entre negros, mulatos, morenas o pardas, las cuales, aunque no se tradujeron en movimientos abiertos de enfrentamiento o distinción "racial", son muestra de solidaridad frente a problemas comunes. Sin embargo, ello tampoco prueba que los afromestizos fueran un grupo homogéneo y compacto. Algunos de ellos, que habían tenido acceso a una buena posición económica, llegaron incluso a tener esclavos a su servicio, como en el caso del ya citado mulato Juan Correa, destacado pintor barroco del siglo XVII, quien poseía una esclava negra de 50 años.[17] Otros casos también reflejan la diversidad social y económica de la población de origen africano en la ciudad de México, como el de un africano wolof libre, de nombre Vicente Saucedo, quien, además de poseer casas en el barrio de San Antonio en la ciudad de México, de tener dinero suficiente para pagar su entierro en una iglesia principal y de haber prestado cantidades a varios africanos, declaró en su testamento, en 1630, que

---

17 *Ibíd.*

poseía un esclavo mulato y, al parecer, también una negra esclava de nombre Bartola, con dos hijas. [18]

Conclusiones

Los casos antes citados atestiguan, entre otras cosas, que el contexto económico, social y jurídico de la Nueva España, particularmente del siglo XVII, en la ciudad de México, posibilitó la movilidad social y económica de algunos miembros de la población africana, incluso de sus mujeres. Ello confirma la hipótesis de otras investigaciones regionales sobre el tema, relativamente recientes,[19] las cuales han demostrado que, a pesar de que casi todos los africanos fueron en principio esclavos en la Nueva España, algunos de ellos tuvieron diversas oportunidades para adquirir bienes, aprender un oficio e incluso consolidar una posición económica y social ventajosa.

Algunas de las fuentes documentales analizadas en esta investigación también confirman que la participación de las mujeres en distintas actividades laborales les permitió crear alianzas sociales, así como diversos lazos afectivos, no solo con miembros de su mismo grupo racial, sino también con otros sectores de la capital virreinal. La capacidad de algunas mujeres de origen africano para entablar juicios y demandas o heredar bienes pone en entredicho, asimismo, la premisa generalizada de la posición desventajosa de las mujeres en la sociedad de Nueva España, especialmente de los sectores menos privilegiados. Aunque esa posición no puede soslayarse, debe matizarse y problematizarse a partir de la investigación documental.

Las diversas relaciones sociales, culturales y de género que se han podido detectar a lo largo de la investigación que he llevado a cabo, y de las cuales solo he nombrado algunos ejemplos, revelan las características de la compleja dinámica social y económica que se desarrolló en la Nueva España, en particular durante el siglo

---

18 AGN, México, Bienes Nacionales, Vol. 783, exp. 1.

19 Varios investigadores mexicanos han presentado trabajos en que demuestran estas tesis en los encuentros anuales de afromexicanistas que se han llevado a cabo desde 1992, organizados por la Dirección de Culturas Populares del Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, muchos de los cuales están en proceso de publicación.

XVII en la ciudad de México, en la cual se aprecian heterogéneos tipos de convivencia, algunas veces de enfrentamiento y abuso de poder de los sectores con mayores recursos económicos, pero, en otras ocasiones, de solidaridad y apoyo. Esta dinámica hace alusión, además, a los valores morales y sociales de la época que, por lo menos para ese período, se basaban más en la posición económica que en una discriminación abierta con respecto al color de la piel. Por tanto, ser "negro o negra" no necesariamente significaba ser un sujeto relegado de ciertas posibilidades sociales y económicas. Esta situación, según lo demuestran fuentes documentales, cambió notablemente a partir de mediados del siglo XVIII, debido a las nuevas políticas de la metrópoli, a las características que tomó la trata de esclavos en Europa y América y a los procesos culturales de integración en la Nueva España, entre otras razones.

La información que aportan algunos de los expedientes revisados demuestra, además, que a partir de algunas fuentes documentales, tales como testamentos y juicios, es posible descubrir y analizar características sobre la presencia y la participación de las africanas y de sus descendientes en el pasado virreinal, no obstante las limitaciones que en general presenta la investigación sobre el tema. Asimismo, estos casos reflejan que la presencia de las africanas, negras o mulatas, bozales o criollas, esclavas o libres, no debe observarse a partir de estereotipos, fundamentados en comentarios como los del dominico Thomas Gage, que en general las han caracterizado sólo como hechiceras, bígamas o adúlteras, o también como esclavas pasivas o "lascivas", sujetas a los poderes hegemónicos de los sectores en el poder. En estos expedientes hemos descubierto a las africanas y a sus descendientes luchando por sus derechos y los de sus hijos, aliándose con diversos grupos étnicos y sociales, solidarizándose con miembros de su misma condición étnica y heredando bienes a sus descendientes.

LA FAMILIA Y LA COMUNIDAD ESCLAVA EN SAN LUIS POTOSÍ Y GUANAJUATO, NUEVA ESPAÑA, 1640-1750

Frank T. Proctor III
UNIVERSIDAD DE EMORY, ESTADOS UNIDOS

En años recientes, en su búsqueda de información sobre los esclavos como actores históricos y la esclavitud como una institución social, los investigadores han concedido una importancia creciente a las familias esclavas. El examen de la estructura de la familia esclava y de su vida cotidiana ofrece información importante sobre las relaciones esclavos-propietarios, las comunidades y la gestión de esclavos, que a veces es difícil de discernir. Al señalar el impacto de los contextos locales y temporales sobre las familias y las comunidades esclavas, los estudios prueban que no existió una forma única de "familia esclava" a lo largo del tiempo en los diversos lugares de América.

Hasta ahora, sin embargo, no ha habido un estudio específico sobre la familia esclava de Nueva España, ni un análisis de la esclavitud en el contexto minero del Bajío, dentro de la historiografía de ese virreinato español.[1] Por tanto, el objetivo primario de esta investigación es llenar ese vacío, por medio de una exploración demográfica de la familia y de la comunidad de los esclavos en las regiones mineras del Bajío de la Nueva España.

1 Sobre la esclavitud negra en Nueva España veáse entre otros, Patrick Carrol. *The Blacks in Colonial Veracruz. Race Ethnicity, and Regional Development.* Austin: University of Texas Press. 1991. Colin Palmer. *Slaves of the White God. Blacks in Mexico, 1570-1650.* Cambridge, Mass: Harvard University Press. 1976 y Adriana Naveda Chávez-Hita. *Esclavos negros en las haciendas azucareras de Córdoba, Veracruz. 1690-1830.* Xalapa: Universidad Veracruzana, Centro de Investigaciones Históricas. 1987.

Unos historiadores argumentan que la naturaleza de la esclavitud mexicana privaba a los esclavos de vínculos familiares, y que no les permitía construir una comunidad esclava separada. Esta suposición está reforzada por la creencia de que los esclavos afromexicanos construían lazos familiares con los indios de la Nueva España y estaban integrados en una cultura mestiza.[2] Contrariamente a las presunciones de esos investigadores, en este artículo se argumentará que la familia y la comunidad fueron instituciones importantes para los esclavos en Nueva España.

La familia era una "comunidad moral", que encerraba dentro de sus fronteras a miembros que estaban emocionalmente involucrados, y compartían, hasta cierto punto, un sentido de identidad común.[3] La familia era un microcosmo de la comunidad mayor dentro de la que se formaba. Por tanto, mientras que la 'comunidad' definía las identidades de género, etnia, posición, raza y región, las familias definían a la comunidad.[4] Los registros de las parroquias ofrecen una excelente oportunidad para explorar la formación de la familia esclava y, por tanto, de la comunidad en el Bajío de la Nueva España.

Hilvanados a lo largo de este estudio hay tres temas dominantes o conjuntos de interrogantes. El primero se centra en patrones de matrimonios y tasas de fertilidad. En él se analizan las formas de familia de los esclavos, las decisiones de estos sobre el matrimonio y con quien casarse, y el impacto de las relaciones esclavos/amos en estas decisiones. Segundo, se usan las escogencias de pareja y de familiares secundarios (padrinos de matrimonio y de bautismo), para delinear los perfiles de la comunidad esclava. Tercero, se exploran los diferentes universos sociales de los hombres y mujeres esclavos. Los esclavos enfrentaban presiones sociales muy diferentes de acuerdo con su género. Y los patrones de la familia y la formación de la comunidad indican cómo las personas respondían a esas diferencias.

---

2 Solange Alberro. *Inquisición y sociedad en México, 1571-1700.* México: Fondo de Cultura Económica. 1988. pp. 456-462 y María Elena Cortés. "La memoria familiar de los negros y mulatos: Siglos XVI-XVIII". "La memoria y el olvido". En: *Segundo Simposio de Historia de las Mentalidades.* México, D.F.:Instituto Nacional de Antropología e Historia. 1985. p. 128.

3 Peter Burke. *History and Social Theory.* Ithaca, NY: Cornell University Press. 1992. p. 54.

4 Herman Lee Bennett. *Lovers, Family and Friends: The Formation of Afro-Mexico, 1580-1810.* Tesis de Ph.D., sin publicar, Duke University. 1993. p. 64.

De los registros de las parroquias en los centros mineros coloniales de México, emergen algunos patrones interesantes en cuanto a los matrimonios esclavos. Primeramente, eran muchos más los varones que se casaban que las mujeres. Ese hecho trajo como consecuencia que los matrimonios entre esclavos y personas libres fueran más numerosos que los matrimonios que unían a dos esclavos (Cuadro 1). Entre 1655 y 1738, en San Luis Potosí, se casaron setenta y ocho mujeres esclavas, comparadas con ciento sesenta y ocho esclavos varones (2,2:1 hombres a mujeres). Dentro del 86% de los matrimonios, solo un esclavo se casó con una persona libre. Solamente el 14% de los matrimonios unían a dos esclavos, mientras que uno de cuatro esclavos que se casaban escogían a una pareja esclava (Cuadro 1). Mujeres esclavas se casaron con hombres libres un poco más del 60% de las veces, y esclavos varones se casaron con mujeres libres cerca del 82% de las veces.

CUADRO 1
ESTATUS DE LOS CÓNYUGES EN MATRIMONIOS ESCLAVOS

	San Luis Potosí, 1655-1738 Cónyuges			**Guanajuato, 1669-1723 Cónyuges**		
Esclavos	**Esclavos**	**Libres**	**Total**	**Esclavos**	**Libres**	**Total**
Mujeres	31 (40%)	47 (60%)	78	11 (35%)	20 (65%)	31
Varones	31 (18%)	137 (82%)	168	11 (8%)	128 (92%)	139
Total	**62 (25%)**	**184 (75%)**	**246**	**22 (13%)**	**148 (87%)**	**170**
Número de Matrimonios	31(14%)*	184 (86%)	215	11 (7%)*	168 (93%)	159

* El número de matrimonios que une a dos esclavos es la mitad del número de esclavos que se casan con otro esclavo. Fuentes: AGH, Grupo A; ABCG, Grupo D. En vez de listar todos los libros de la parroquia usados en cada tabla, están listados en la sección de Fuentes de Archivo de la Bibliografía.

En Guanajuato, estos patrones eran aún más extremos. En la parroquia de Santa Fe, entre 1669 y 1723, treinta y una mujeres esclavas se casaron, comparadas con ciento treinta y nueve hombres (4,3:1 hombres a mujeres).[5] Solamente en el 7% de los

5 Estos datos son comparables con los encontrados en la Ciudad de México a finales del siglo XVII. R. Douglas Cope encontró datos de 119 mujeres esclavas y 214 hombres esclavos casándose entre 1686-1690, creando una relación de 1.8:1. Veáse *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720.* Madison: University of Wisconsin Press. 1994. p. 82.

matrimonios, dos esclavos se casaron entre ellos, o sea el 13% de todos los esclavos que se casaron. Más del 93% de todos los matrimonios unieron a un esclavo con una persona libre (Cuadro 1). Nuevamente, los esclavos varones tendían a casarse con personas libres en muchas más ocasiones que las mujeres esclavas. El 93% de los esclavos varones que se casaron escogieron a mujeres libres, mientras que las mujeres esclavas se casaron con hombres libres solo el 63% de las veces.

Estas cifras hacen saltar dos interrogantes importantes: ¿Por qué las mujeres esclavas se casaban en números sustancialmente menores que los esclavos varones? y, subsecuentemente ¿por qué los esclavos varones se casaban con mujeres libres en proporciones tan altas? Estas dos preguntas están relacionadas entre sí, pero las respuestas son levemente diferentes cuando se examinan las razones por las que los esclavos podrían o no casarse, según su sexo. Muchos pueden asumir que las respuestas se encuentran en un balance desproporcionado entre los sexos, en favor de los hombres, como resultado de la importación que privilegiaban a estos, y a los patrones de emancipación que favorecían a las mujeres.[6] Mientras no hemos encontrado cifras para Guanajuato y San Luis Potosí, sí podemos examinar los procesos que influyeron en que la población esclava fuera sexualmente desbalanceada, y ver si esas condiciones existían en el norte de México.

La proporción sexualmente desbalanceada de importaciones de esclavos y de manumisiones no tuvieron impacto sobre la población en los centros mineros del norte.[7] La gran mayoría de los esclavos que aparecen en los registros de las parroquias en el norte de México después de 1650 eran mulatos, lo que significa que eran nacidos en Nueva España. Dentro de una población esclava nacida en América, se podría esperar que la relación de género siguiera más o menos los patrones biológicos normales en la creación de un balance entre los sexos. Similarmente, aunque los patrones de emancipación en la Nueva España favorecían a

6 David Chandler concluye que lo único que detenía la formación de familias esclavas en la Colombia colonial era el desbalance sexual. Veáse, "Family Bonds and the Bondsman: The Slave Family in Colonial Colombia". En. *Latin American Research Review.* 16:2 (1981). p. 127.

7 El comercio de esclavos hacia México disminuyó a unos pocos después de 1640 y las importaciones tuvieron efectos mínimos sobre la población esclava en las minas. Colin Palmer. *Human Cargoes. The British Slave Trade to Spanish America, 1700-1739.* Urbana: University of Illinois Press. 1981. p.108.

las mujeres por encima de los hombres, no puede ser que las emancipaciones hayan sido tan numerosas que dieran como resultado una proporción de 2 a 4 hombres por cada mujer.[8]

Un censo de León, Guanajuato, de 1719, mencionaba a 62 esclavas y 71 esclavos varones (1,2:1 hombres a mujeres).[9] Claramente, los patrones de emancipación e importación no produjeron un desbalance abrumador en las proporciones de género entre los esclavos en León. Ante la ausencia de cifras definitivas para Guanajuato y San Luis Potosí, se puede suponer que las proporciones en las ciudades del Bajío eran similares a las de León.

El bajo nivel de matrimonios de mujeres esclavas era más un asunto de elección que de demografía. Mientras el número de novias que aparece en los registros de las parroquias era pequeño, no puede decirse lo mismo sobre el número de esclavas madres que aparecen en los registros de bautismo. Por ejemplo, en la parroquia de Santa Fe de Guanajuato, solamente 32 mujeres esclavas se casaron entre 1669 y 1723, comparadas con 248 madres esclavas que bautizaron a sus hijos entre 1654 y 1745. Aún más sorprendentes son los números de la parroquia de El Sagrario de San Luis Potosí. En ella, 78 mujeres esclavas se casaron entre 1655 y 1738, y, entre 1652 y 1657, 166 esclavas aparecen como madres. Casi un siglo después, 31 madres esclavas aparecen en los registros de 1744 a 1749. El alto número de mujeres que aparecen en los registros de bautismo de esas dos parroquias indica que el número pequeño de novias no se debía a la falta de esclavos.

Con la excepción de la elite, el matrimonio era poco común en la América Latina colonial, particularmente entre la población esclava.[10] Para los esclavos, las uniones consensuales y las familias

---

8 Frederick Bowser. "The Free Persons of Color in Lima and Mexico City: Manumission and Opportunity, 1580-1650". En: *Race and Slavery in the Western Hemisphere: Quantitative Studies*. Ed. Stanley L. Engerman and Eugene D. Genovese. Princeton: Princeton University Press. 1974. p. 350, y Dennis N. Valdés "The Decline of Slavery in Mexico". En: *The Americas*. 44:2 (Oct. 1987). p. 184. George Reid Andrews estima que las tasas de manumisión en Argentina eran entre 0,4% y 1,3% de la población esclava, pero concluye que esas tasas no eran una amenaza para la esclavitud como institución. Veáse *The Afro-Argentines of Buenos Aires, 1800-1900*. Madison: University of Wisconsin Press. 1980. p. 44.

9 D.A. Brading. *Haciendas and Ranchos in the Mexican Bajío: León, 1700-1860*. Cambridge: Cambridge University Press. 1978. p. 40.

10 Edgar F. Love. "Marriege Patterns of Person of African Descent in a Colonial Mexico City Parrish". En: *Hispanic American Historical Review* [HAHR]. 51 (Feb. 1971). p. 83. y R. Douglas Cope. *Op. Cit.*, p. 68.

compuestas por mujeres y niños también eran grupos familiares significativos; no obstante, por su propia naturaleza, estas unidades no se incluyeron en los registros parroquiales. El número de madres esclavas solteras claramente indica que las mujeres esclavas no se casaban en proporciones altas. En ambas parroquias, más del 80% de madres no estaban casadas (Cuadro 2).[11] Por tanto, para las mujeres esclavas, las uniones consensuales y el concubinato eran la norma, como resultado, en parte, de su propia decisión.

CUADRO 2
MUJERES ESCLAVAS CASADAS Y SOLTERAS QUE LLEVAN NIÑOS A BAUTIZAR

	Casadas		Solteras		Total
	Nº	%	Nº	%	
Guanajuato 1654-1745	28	11,4%	220	88,6%	248
San Luis Potosí					
1652-1657	19	11,4%	147	88,6%	166
1682-1687	11	9,8%	101	90,2%	112
1714-1719	9	19,6%	37	80,4%	46
1744-1749	6	19,4%	25	80,6%	31
Total	**45**	**12,6%**	**310**	**87,3%**	**355**

*Las madres esclavas con más de un hijo fueron contadas solo una vez. Por lo tanto, esta no es una representación de niños legítimos vs. ilegítimos, sino más bien de madres esclavas casadas y solteras. Fuentes: AGH, Grupo B; GSUMC, Grupo C; y ABCG, Grupo E.

Hay por lo menos dos razones principales por las que las mujeres esclavas en el México colonial escogían no casarse. Primeramente, ya llevaban encima el doble peso de la esclavitud: trabajadoras, reproductoras y objetos sexuales, en una sociedad altamente patriarcal y jerarquizada.[12] Las mujeres esclavas tienen que haber sopesado las ventajas y desventajas del matrimonio que, probablemente, para ellas, representaba un tercer tipo de carga. Al casarse, quedaban legalmente subordinadas a otro hombre: su esposo.

11 Estas cifras son muy similares a las encontradas en Guadalajara entre 1695 y 1699, cuando el 86% de los esclavos nacidos eran ilegítimos. Veáse Thomas Calvo. *Guadalajara y su región en el siglo XVII: población y economía.* Guadalajara: Ayuntamiento de Guadalajara, 1992. p. 91.

12 Elizabeth Fox-Genovese. *Within the Plantation Household: Black and White Women of the Old South.* Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1988. pp. 49-50 y Hilary Beckles. *Natural Rebels: A Social History of Enslaved Black Women in Barbados.* New Brunswick: NJ: Rutgers University Press. 1989. p. 171.

Algunos estudiosos argumentan, sin embargo, que el matrimonio les daba cierto poder a los esclavos. Por ejemplo, Christine Hünefeldt encontró que en el Perú del siglo XIX "el matrimonio permitía a los esclavos adquirir mayores libertades en sus relaciones con sus propietarios y expander sus medios de defensa ante las cortes...". En teoría, las familias esclavas estaban protegidas, por ley, de ser separadas por venta o por la relocalización del varón, la esposa o los niños.[13] Sin embargo, a pesar de las protecciones ofrecidas a las familias esclavas, hay muchos ejemplos de familias separadas por venta.[14] Cuando un esclavo se casaba con una persona libre, no recibía ninguna protección. En las solicitudes de matrimonio de la Ciudad de México queda claro que se exigía a los esposos libres, hombres o mujeres, seguir a su cónyuge a dondequiera que su amo lo enviara o vendiera y que no tenía el derecho de solicitar a la Iglesia ni a la justicia que impidieran tal situación.[15] Es probable que, debido a esta falta de protección de las uniones de mujeres esclavas con hombres libres, muchas esclavas hayan pensado que las uniones consensuales o el concubinato eran más ventajosos que el matrimonio.

En San Luis Potosí hay evidencia adicional de que algunas mujeres esclavas consideraban que los beneficios legales del matrimonio eran menores que los problemas que este representaba. En los registros parroquiales encontramos tres mujeres que esperaban obtener su libertad antes de casarse. En estos tres casos, una pequeña nota editorial fue agregada al cuerpo del texto, en la que se indicaba que la novia era una esclava recién liberada.[16] Que estas pocas mujeres esperaran su libertad para casarse puede sugerir que ellas reconocían los problemas de la esclavitud y que no querían agregar a estos los del matrimonio. Este patrón también puede indicar que algunas de las mujeres libres que se casaban con hombres esclavos estaban recién liberadas.

---

13 Christine Hünefeldt. *Paying the Price of Libresdom: Family and Labor among Lima's Slaves, 1800-1854*. Berkely: University of California Press. 1994. p. 150.

14 Palmer. 1976. *Op. Cit.*, p. 54 y Carroll. 1975. *Op. Cit.*, p. 210.

15 Veáse, por ejemplo, Archivo General de la Nación, Ramo de Matrimonios, Vol. 81 exp. 116, fs. 289-91, y Vol. 122 exp. 158 fs. 413-14.

16 Veáse los registros de los matrimonios de: Simón de la Cruz, esclavo negro, y Luisa de Salas, Febrero 1657, AGH, Matrimonios, rollo 31731; Miguel, esclavo mulato, y Gregoria González, Febrero 1674, AGH, Matrimonios, rollo 31731; y Ventura de Eguia Ferrer, esclavo mulato, y Juana de los Santos, Junio 1734; AGH, Matrimonios, rollo 31732.

La segunda razón por la que las mujeres esclavas que vivían en las regiones mineras del norte de México no se casaban es que casi todas ellas eran criollas o nacidas en América (Cuadro 4).[17] En Trinidad y Jamaica, los esclavos nacidos en África tendían a casarse en proporciones mayores que los esclavos criollos. El matrimonio ofrecía a los esclavos nacidos en África un excelente mecanismo para forjar una red de apoyo con otros esclavos. Las esclavas criollas, en cambio, disfrutaban de lazos familiares extendidos, tanto reales (parientes) como espirituales (padrinos), lo que hacía que el matrimonio fuera menos necesario.[18] Así, como era el caso en Trinidad y Jamaica, las esclavas criollas preferían no casarse, y depender de otros lazos familiares para la creación de redes de apoyo.

Por último, debe notarse que los propietarios de esclavos, en particular los varones propietarios de mujeres, probablemente se opusieron a los matrimonios entre esclavos. El concubinato podía tener ventajas tanto para la esclava como para el dueño, lo que hacía que se redujera el número de ellas que se casaban. Varios autores han argumentado que en algunos casos, por medio del concubinato las mujeres podían disminuir el peso que les imponía la esclavitud a ellas y a sus hijos.[19] No obstante, es difícil tratar el concubinato como un estado sin grilletes para las esclavas, a la luz de las distorsionadas diferencias de poder entre amo y esclavos. De todas maneras, es importante reconocer que algunas fuerzas que estaban fuera del control de las esclavas pueden haber impactado de alguna manera las proporciones de matrimonio.

La inhabilidad o la falta de deseo por parte de las esclavas para institucionalizar relaciones a través del matrimonio en la Iglesia Católica, puede haber tenido un impacto importante sobre otros elementos en la formación de las familias. Al comparar los intervalos de nacimientos entre hijos de esclavas casadas y no casadas, se advierte que las casadas tenían hijos más frecuentemente y, por

---

17 Más del 76% de las novias esclavas en San Luis Potosí y Guanajuato eran mulatas y entonces eran criollas.

18 Barry Higman. "African and Creole Slave Family Patterns in Trinidad". En: *Journal of Family History*. 3:2 (1978). p. 171 y B.W. Higman. "Household Structure and Fertility on Jamaican Slave Plantations: A Nineteenth-Century Example". En: Population Studies. 27:3 (November 1973). p. 536.

19 Michael Mullin. *Africa in America: Slave Acculturation and Resistance in the American South and the British Caribbean, 1736-1831*. Urbana: University of Illinois Press. 1994. p. 83 y Hünefeldt. *Op. Cit.*, p. 138.

CUADRO 3
INTERVALOS ENTRE NACIMIENTOS PARA MUJERES ESCLAVAS POR ESTADO MATRIMONIAL DE LA MADRE, SAN LUIS POTOSÍ

	Solteras, 1652-1670			Casadas*		
Intervalos en meses	**Nº**	**%**	**Acumulado %**	**Nº**	**%**	**Acumulado %**
12≥	2	1%	1%	1	3%	3%
13-18	13	8%	10%	4	13%	16%
19-24	25	16%	26%	12	38%	53%
25-30	35	23%	49%	5	16%	69%
31-36	32	21%	69%	4	13%	81%
37-42	16	10%	80%	2	6%	88%
43-48	11	7%	87%	2	6%	94%
49-54	0	0%	87%	0	0%	94%
55-60	4	3%	90%	2	6%	100%
61-66	2	1%	91%			
67-72	2	1%	92%			
73-78	5	3%	95%			
79-85	4	3%	98%			
85+	3	2%	100%			
Totales	**154**			**32**		
Intervalo promedio	**35,7 meses**			**27,6 meses**		

* Debido a carencia de madres esclavas casadas, especialmente aquellas con más de un nacimiento, intervalos para los períodos 1652-1670, 1682-1687, 1714-1719, y 1744-1749 fueron incluidos. Fuentes: AGH, Grupo B; y GSUMC, Grupo C.

tanto, podían tener más hijos durante su vida. Con base en datos tomados de los registros de la parroquia de San Luis Potosí, se encuentra que las madres no casadas tenían hijos con intervalos promedio de 35.7 meses entre nacimientos, comparados con 27.6 para las madres casadas (Cuadro [3]). Una causa mayor de esa diferencia es el hecho de que el 10% de las madres esclavas no casadas experimentaban intervalos de más de cinco años (60 meses) entre nacimientos registrados, mientras que ninguna madre esclava casada experimentaba intervalos tan largos.[20] Similarmente, la mayoría de mujeres casadas experimentaban intervalos de menos de 24 meses, mientras que solamente el 26% de las no casadas registran

20 Algunos de estos intervalos largos pudieron haber sido causados por la falta de hijos nacidos entre los dos hijos registrados para ser bautizados en la misma parroquia. Aún si rechazamos a todos los intervalos en cinco años como anómalos y calculamos la frecuencia promedio para madres solteras con intervalos menores a sesenta meses, todavía se encuentra un promedio de 30,4 meses entre nacimientos.

períodos tan cortos, situación que puede compararse con los patrones de otras poblaciones esclavas del Nuevo Mundo. Por ejemplo, David Stark y Michael Craton concluyen que los esclavos en Puerto Rico y las Antillas Occidentales británicas experimentaban intervalos de aproximadamente 36 meses.[21]

Los diferentes intervalos entre nacimientos para esclavas casadas y no casadas sugieren que las últimas experimentaban relaciones menos estables y más cortas que las primeras. Así, la fertilidad decrecía, porque las mujeres que no estaban casadas carecían de la oportunidad del contacto sexual continuo con su compañero. Las diferencias pueden también sugerir que las que no estaban casadas tenían mayores preocupaciones, en cuanto al embarazo, que sus contrapartes que lo estaban, y tomaban más precauciones para evitarlo. Muchos investigadores concuerdan en que estas mujeres controlaban su fertilidad mediante la abstinencia y la contracepción, y practicaban el infanticidio y el aborto en ocasiones, para prevenir o evitar la subyugación de sus hijos en la esclavitud.[22]

Los impactos totales o las ventajas de la maternidad y el matrimonio para las esclavas son difíciles de constatar. Sin embargo, incluso si se concede que el matrimonio formal no era ventajoso para las mujeres esclavas en las regiones mineras del norte de México, todavía no se ha explicado por qué porcentajes altos de los hombres esclavos sí se casaban. Y quizás, aún más interesante, por qué se casaban con mujeres libres mucho más a menudo que con esclavas (Cuadro 1). En San Luis Potosí, los hombres esclavos escogían a 4.4 mujeres libres como esposas por cada esclava. En Guanajuato, la disparidad era aún mayor, pues los hombres esclavos seleccionaban once mujeres libres por cada esclava. Obviamente, una razón mayor por la que el número de matrimonios que involucraba a dos esclavos era tan bajo es que las mujeres esclavas no estaban tan ansiosas

---

21 David Stark. "Discovering the Invisible Puerto Rican Slave Family: Demographic Evidence from the Eighteenth Century". En: *Journal of Family History*. 21:4. October 1996. p. 408 y Michael Carton. "Changing Patterns of Slave Families in the British West Indies". En: *Journal of Interdisciplinary History* 10:1 Summer 1979. p. 8.

22 Fox-Genovese. *Op. Cit.* pp. 323-324. Marietta Morrisey. *Slave Women in the New World: Gender Stratification in the Caribbean*. Lawrence: Univsersity of Kansas Press. 1989. p. 117 y Stuart B. Schwartz. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press. 1985. Eugene Genovese no acepta esta hipótesis. Veáse, *Roll, Jordan, Roll: The World the Slaves Made*. New York: Vintage Books. 1976. p. 497.

de casarse. No obstante, esto no explica completamente por qué los hombres esclavos se volcaban hacia las mujeres libres.

Una suposición es que el matrimonio para el hombre de América Latina, incluso para el esclavo, era un medio de movilidad social. Para los hombres esclavos, el matrimonio con una mujer libre significaba una unión por encima de su posición en la jerarquía social. Por tanto, es probable que ellos hayan ido institucionalizando las relaciones que les ofrecían la posibilidad de escalar socialmente, que no les brindaban las uniones consensuales. La potencial falta de deseo de casarse con mujeres esclavas por parte de los hombres esclavos –porque estas no ofrecían movilidad social vertical– pudo haber limitado las oportunidades de matrimonio que ellas.

Los altos porcentajes de matrimonios entre hombres esclavos y mujeres libres pueden también reflejar el valor que ellos le daban a la libertad. Algunos investigadores argumentan que los hombres esclavos escogían mujeres libres porque la posición de cualquiera de sus hijos dependía solamente de la condición legal de la madre. Por tanto, un hombre esclavo que se casaba con una mujer libre aseguraba que sus hijos nacieran libres.[23] Este argumento no explica adecuadamente los patrones de matrimonio de los varones esclavos, pues los niños nacían libres sin importar si la madre libre se casaba con el padre esclavo. Se puede presentar la hipótesis de que los hombres esclavos se casaban más a menudo que las mujeres en esa condición porque el matrimonio no llevaba las mismas cargas potenciales para ellos, además de lo atractivo de casarse hacia arriba en la escala social.

A pesar de que el matrimonio para los esclavos, particularmente para las mujeres, no era común, los patrones de escogencia de pareja pueden ser usados para comenzar a delinear los contornos de la comunidad esclava en México. Aunque esclavo y esclava no se casaban entre ellos con la frecuencia que podía esperarse, la tendencia era hacerlo dentro de la comunidad afromexicana (Cuadros 4 y 5). En Guanajuato, entre 1669 y 1723, las esclavas se casaban con hombres afromexicanos el 71% de las veces (22 de 31), y, en San Luis Potosí el 76% (59 de 78). Los hombres esclavos, por otro lado, se casaban con mujeres afromexicanas el 60% de las veces (83 de 139), según los registros en Guanajuato, y el

23 Love. *Op. Cit.* p. 147.

63% (107 de 163) de las veces en San Luis Potosí. Los que no se casaban con otros afromexicanos a menudo seleccionaban novios mestizos o indios.

CUADRO 4
ESCOGENCIA MATRIMONIAL DE ESCLAVAS POR RAZA Y POSICIÓN DEL NOVIO

	Novias esclavas: Santa Fe, Guanajuato, 1669-1723				El Sagrario, San Luis Potosí, 1655-1738			
Novios	**Negra**	**Mulata**	**Total**	**%**	**Negra**	**Mulata**	**Total**	**%**
Esclavos								
Negro	–	4	4	13%	10	3	13	17%
Mulato	1	6	7	23%	2	16	18	23%
Libres								
Negro	–	–	–	–	–	–	–	–
Mulato	3	8	11	35%	4	24	28	36%
Español	–	3	3	10%	–	5	5	6%
Mestizo	–	5	5	16%	1	9	10	13%
Indio	–	–	–	–	2	2	4	5%
Desconocido	–	1	1	3%	–	–	–	–
Total	**4**	**27**	**31**	**100%**	**19**	**59**	**78**	**100%**

Fuentes: AGH, Grupo A; y ABCG, Grupo D.

CUADRO 5
ESCOGENCIA MATRIMONIAL DE VARONES ESCLAVOS POR RAZA Y POSICIÓN DE LA NOVIA

	Novios Esclavos: Santa Fe, Guanajuato, 1669-1723				El Sagrario, San Luis Potosí, 1655-1738			
Novias	**Negro**	**Mulato**	**Total**	**%**	**Negro**	**Mulato**	**Total**	**%**
Esclava								
Negra	–	1	1	1%	10	2	12	7%
Mulata	4	6	10	7%	3	16	19	11%
Libres								
Negra	–	–	–	–	5	3	8	5%
Mulata	12	60	72	52%	15	53	68	41%
Española	–	2	2	2%	–	2	2	1%
Mestiza	2	25	27	19%	4	11	15	9%
India	7	20	27	19%	16	28	44	26%
Total	**25**	**114**	**139**	**100%**	**53**	**115**	**168**	**100%**

Fuentes: AGH, Grupo A; y ABCG, Grupo D.

Los matrimonios entre afromexicanos, independientemente de su posición (libre o esclavo) y de su raza (negro o mulato), serán tratados como endogamia racial. La raza era una construcción social en el México colonial.[24] Para los registros parroquiales que se usan en este trabajo, la raza mencionada representa la auto-definición de la persona en el momento del matrimonio o del bautismo, y puede cambiar según el contexto.[25] Estas etiquetas no tenían la intención de denotar una identidad racial exclusiva. Más bien representaban identidades culturales unidas a particulares poblaciones base (africano, europeo, o indígena) que tenían un número mayor de posibles clasificaciones raciales dentro de ellas.

Otra de mis hipótesis es que en Nueva España existía una distintiva comunidad afromexicana, basada en una identidad cultural fuertemente influenciada por creencias y prácticas centroafricanas, no evidenciadas en los hábitos culturales de quienes no eran afromexicanos. Lo mismo que los afromexicanos libres, los esclavos se identificaban con esa comunidad e identidad cultural. Por tanto, no se pondrá mucho énfasis en las etiquetas raciales específicas que se usaban en México para los esclavos.[26] Lo que es importante para comprender la esclavitud y las oportunidades abiertas a ellos es que eran de ascendencia africana y propiedad de otra persona.

---

24 Hay un largo debate sobre la definición correcta del término raza en México. Sin embargo, la mayor parte de la discusión sobre raza en este artículo se basa en las conclusiones de R. Douglas Cope. *Op. Cit.* p. 83; y Frank T. Proctor III, "White and Black Magic: Curanderismo, Race and Culture in Eighteenth-century Mexico". Trabajo presentado en: *International Seminar on the History of the Atlantic World.* Harvard University, Agosto 10-21. 1998. Para la trayectoria del debate, veáse Lyle N. McAlister, "Social Structure and Social Change in New Spain". HAHR, 43:3 (August 1963); p. 363; Magnus Mörner. *Race Mixture in the History of Latin America,* Boston: Little, Brown & Co., 1967; John K. Chance y William Taylor. "Estate and Class in a Colonial Society: Oaxaca in 1792". Comparative Studies of Society and History. 19:3 (October 1977) pp. 454-487; Robert McCaa, Stuart B. Schwartz y Arturo Grubessich. "Race and Class in Colonial Latin America: A Critique". En: *Comparative Studies of Society and History* 21:3 (1979), pp. 421-433; Patricia Seed. "Social Dimensions of Race: Mexico City, 1753." En: *HAHR* 62:4 (Nov. 1982); pp. 559-606; y Rodney D. Anderson. "Race and Social Stratificaction: A Comparison of Working Class Spaniards, Indians and Castas in Guadalajara, Mexico in 1821". En: *HAHR* 68:2 (1988); pp. 209-243.

25 Cope. *Op. Cit.* pp. 55-57. A menudo los cambios en identificación racial ocurrían dentro de la población padre. De esa manera, en una instancia una persona podía ser negra y en otra mulato. No era como si las personas cambiaban de india a española a mulata durante su vida.

26 Cope. *Op. Cit.* 83; y Proctor. *Op. Cit.*

De los patrones de selección de cónyuges, podemos concluir que los esclavos se casaban con otros afromexicanos la mayoría de las veces, lo cual refleja la importancia de una comunidad afromexicana mayor para los esclavos. Estos patrones pueden ser comparados con los de los padrinos de los matrimonios, para ver si describen completamente los perfiles de la comunidad esclava. Cuando una pareja se casaba en la Iglesia Católica, les pedían a otros dos miembros de la comunidad que sirvieran de testigos de su unión. A menudo los testigos eran viejos amigos de alguno de los contrayentes. Por ejemplo, en la Ciudad de México, el 87% de los testigos en los matrimonios de esclavos había tenido amistad con uno de los miembros de la pareja por más de cinco años.[27] Por consiguiente, el patrón de escogencia de los testigos matrimoniales indica el tipo de personas con quienes interactuaban los esclavos. Aparentemente, los patrones para escoger pareja y padrinos en San Luis Potosí eran muy similares (ver Cuadro 6).

CUADRO 6
ESCOGENCIA DE PADRINOS PARA NOVIOS Y NOVIAS ESCLAVOS POR POSICIÓN DEL NOVIO, SAN LUIS POTOSÍ, 1655-1738

Padrinos	Novios Esclavos c/ Novias Esclavas Nº	(%)	Libres Nº	%	Todas Nº	%	Novias Esclavas c/ Novios Esclavos Nº	%	Libres Nº	%	Todos Nº	%
Afromexicano												
Esclavo	13	25%	68	29%	81	28%	13	25%	16	23%	29	24%
Libre	26	50%	77	33%	103	36%	26	50%	38	53%	64	52%
Otros												
Mestizo	3	6%	30	13%	33	11%	3	6%	3	4%	6	5%
Indio	2	4%	29	12%	31	11%	2	4%	3	4%	5	4%
Español	8	15%	31	13%	39	14%	8	15%	11	15%	19	15%
Total	**52**	**100%**	**235**	**100%**	**287**	**100%**	**52**	**100%**	**71**	**100%**	**123**	**100%**

Fuentes: AGH, Grupo A.

En San Luis Postosí, los novios esclavos seleccionaban a novias y padrinos afromexicanos en el 64% de sus matrimonios, y los afromexicanos servían de novios y padrinos en el 76% de los matrimonios (Cuadro 7).

27 Bennet. *Op. Cit.* p. 84.

CUADRO 7
ESCOGENCIA DE CÓNYUGE Y PADRINO DE ESCLAVOS, SAN LUIS POTOSÍ, 1655-1738

	Esposos					Padrinos				
	Afromexicano		Otros			Afromexicano		Otros		
	Nº	(%)	Nº	(%)	Total	Nº	(%)	Nº	(%)	Total
Esclavo	107	(64%)	61	(36%)	168	184	(64%)	103	(36%)	287
Esclava	59	(76%)	19	(24%)	78	93	(76%)	30	(24%)	123

Fuentes: AGH, Grupo A.

En Guanajuato, las escogencias de padrinos, tanto para esclavos varones como para mujeres, indican que los patrones de matrimonio subestimaban la importancia de la comunidad afromexicana entre los esclavos mexicanos (ver Cuadro 8). Según los registros, los novios esclavos en Guanajuato se casaban con mujeres de ascendencia africana el 60% de las veces. Sin embargo, el 73% de los padrinos para los novios esclavos que se casaban eran afromexicanos (ver Cuadro 9). Similarmente, las novias esclavas de Guanajuato se casaban con hombres afromexicanos el 70% de las veces, mientras que seleccionaban a padrinos afromexicanos en 83% de las ocasiones (Cuadro 9). La importancia creciente de los afromexicanos entre los padrinos indica que los patrones de casamiento no reflejaban completamente a la comunidad esclava de Guanajuato.

CUADRO 8
ESCOGENCIA DE PADRINOS PARA NOVIOS Y NOVIAS ESCLAVOS POR POSICIÓN DEL NOVIO, GUANAJUATO, 1669-1723

	Novios Esclavos c/ Novias						Novias Esclavas c/ Novios					
	Esclavas		Libres		Todas		Esclavos		Libres		Todos	
Padrinos	Nº	(%)	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Afromexicano												
Esclavo	5	29%	35	19%	40	20%	5	29%	3	13%	8	20%
Libre	9	53%	98	53%	107	53%	9	53%	17	71%	26	63%
Otros												
Mestizo	3	18%	25	14%	28	14%	3	18%	–	–%	3	7%
Indio	–	–	11	6%	11	5%	–	–	1	4%	1	2%
Español	–	–	16	8%	16	8%	–	–	3	13%	3	7%
Total	**17**	**100%**	**185**	**100%**	**202**	**100%**	**17**	**100%**	**24**	**101%**	**41**	**99%**

Fuentes: ABCG, Grupo D.

CUADRO 9
ESCOGENCIA DE CÓNYUGE Y PADRINO DE ESCLAVOS, GUANAJUATO, 1669-1723

	Cónyuges Afromexicano Nº (%)	Cónyuges Otros Nº (%)	Cónyuges Total	Padrinos Afromexicano Nº (%)	Padrinos Otros Nº (%)	Padrinos Total
Novios	83 (60%)	56 (40%)	138	147 (73%)	55 (27%)	202
Novias	22 (70%)	9 (30%)	31	34 (83%)	7 (23%)	41

Fuentes: ABCG, Grupo D.

En ambos casos, los patrones generales de escogencia de cónyuges y de padrinos reflejan grandes diferencias en la importancia relativa de esclavos y de personas libres de ascendencia africana entre los esclavos mexicanos. Entre los novios esclavos en San Luis Potosí, las esclavas representaban el 29% de las novias afromexicanas. Por otro lado, el 44% de los padrinos afromexicanos de los novios esclavos eran también esclavos (Cuadro 10). Similarmente los novios esclavos de Guanajuato se casaban con novias afromexicanas el 13% de los casos, mientras que el 27% de los padrinos afromexicanos eran esclavos (Cuadro 10). En ambos casos, son más los esclavos que figuran como padrinos de matrimonios que las esclavas como novias. Esto indica que las tasas de matrimonios subestiman la importancia de la comunidad esclava para los hombres esclavos y apoyan la conclusión de que los esclavos varones optaban por casarse cuando el matrimonio les ofrecía movilidad social.

Comparando la elección de cónyuges y de padrinos para las novias esclavas en ambas ciudades, se encuentra que los patrones de matrimonio subestimaban la importancia de la gran comuni-

CUADRO 10
ESCLAVO CONTRA LIBRE ENTRE ESCOGENCIAS DE CÓNYUGES Y PADRINOS AFROMEXICANOS PARA NOVIOS ESCLAVOS

Novios	Novios Afromexicanos Esclavas Nº (%)	Novios Afromexicanos Libres Nº (%)	Total	Padrinos Afromexicanos Esclavos Nº (%)	Padrinos Afromexicanos Libres Nº (%)	Total
S. Luis Potosí	31 (29%)	76 (71%)	107	81 (44%)	103 (56%)	93
Guanajuato	11 (13%)	72 (87%)	83	40 (27%)	107 (73%)	147

Fuentes: ABCG, Grupo D & AGH, Grupo A.

dad afromexicana entre las esclavas. Entre la novias esclavas en San Luis Potosí, el 53% de los cónyuges y el 31% de los padrinos afromexicanos eran esclavos. Similarmente, entre las novias esclavas en Guanajuato, el 50% de los novios y el 24% de los padrinos afromexicanos eran esclavos. Los patrones indican que las mujeres esclavas que se casaban lo hacían dentro de la comunidad esclava en proporciones altamente asimétricas, a pesar del hecho de que tenían fuertes lazos entre la población libre afromexicana (Cuadro 11).

CUADRO 11
ESCLAVO VS. LIBRE ENTRE ESCOGENCIAS DE CÓNYUGES Y PADRINOS AFROMEXICANOS PARA NOVIAS ESCLAVAS

Novias	Novios Afromexicanos					Padrinos Afromexicanos				
	Esclavos		Libres			Esclavos		Libres		
	Nº	(%)	Nº	(%)	Total	Nº	(%)	Nº	(%)	Total
S. Luis Potosí	31	(53%)	28	(47%)	59	29	(31%)	64	(69%)	93
Guanajuato	11	(50%)	11	(50%)	22	8	(24%)	26	(76%)	34

Fuentes: ABCG Grupo D & AGH, Grupo A.

En resumen, la comparación de los patrones matrimoniales con el escogimiento de padrinos, revela dos áreas en que los primeros no identifican completamente los perfiles de la comunidad esclava. Primero, los patrones matrimoniales de Guanajuato subestiman la importancia de la comunidad afromexicana entre los esclavos. Segundo, en ambas ciudades, los matrimonios entre dos esclavos sobreestiman la importancia de otros esclavos para las mujeres esclavas, mientras que subestiman la importancia de la identidad esclava específica para los hombres esclavos. Los patrones exhibidos por los hombres refuerzan la noción de que el matrimonio tenía tanto que ver con la movilidad social como con la formación de comunidad. Las mujeres, por su parte, tenían menos opciones para elegir a su cónyuge.

Al examinar las diferencias entre los patrones de escogencia de matrimonios y padrinos basados en el género de los esclavos, se tiene una idea clara de las comunidades en las cuales vivían hombres y mujeres esclavizados. El compadrazgo permite una exploración más amplia de su universo social, pues era una importante institución social a través de la cual los mexicanos estable-

cían lazos familiares espirituales con miembros de su comunidad. Cuando se bautizaba a un niño, los parientes seleccionaban una madrina y un padrino, o alguno de los dos. La elección no solo iniciaba una importante relación entre el ahijado y los padrinos, sino también entre los padres y los padrinos. De hecho, los lazos entre estos parientes ficticios eran tan fuertes que la Iglesia Católica prohibía el matrimonio entre padres y padrinos de los mismos niños. Con base en la similitud entre la escogencia de los padrinos y la elección de los cónyuges, se podría esperar que el escogimiento de los padrinos siguiera los mismos patrones. Sin embargo, lo que indican los registros es que este difiere ampliamente del de los cónyuges, al figurar los españoles mucho más prominentemente de lo que podría esperarse.

CUADRO 12
MADRINAS DE BAUTISMO POR RAZA, SAN LUIS POTOSÍ Y GUANAJUATO

	San Luis Potosí 1652-57		1682-87		1714-19		1744-49		Guanajuato 1654-1745	
	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%	Nº	%
Afromexicanos										
Esclavas	69	43%	20	26%	2	5%	5	19%	23	25%
Libres	30	19%	23	29%	16	42%	12	45%	27	31%
Subtotal	**99**	**62%**	**43**	**55%**	**18**	**47%**	**17**	**64%**	**50**	**66%**
Españolas	40	25%	25	32%	14	37%	6	22%	26	30%
Indias	4	3%	2	3%	1	3%	2	7%	2	2%
Mestizas	15	10%	8	10%	5	13%	2	7%	11	12%
Total	**158**	**100%**	**78**	**100%**	**38**	**100%**	**27**	**100%**	**89**	**100%**

Fuentes: AGH Grupo B; y ABCG Grupo E.

Los patrones de compadrazgo en los Cuadros 12 y 13 evidencian importantes cambios dentro del universo social de las mujeres esclavas. Contrariamente a lo que sugiere María Guevara, los indígenas no figuraban significativamente entre los padrinos para los esclavos.[28] Entre las madrinas de hijos de esclavos predominaban

28 María Guevara Sanginés. "Participación de los africanos en el desarrollo del Guanajuato colonial". En: *Presencia africana en México.* Ed. por Luz María Martínez Montiel. México, D.F: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1997. p. 156.

CUADRO 13
PADRINOS DE BAUTISMO POR RAZA, SAN LUIS POTOSÍ Y GUANAJUATO

	San Luis Potosí 1652-57 Nº	%	1682-87 Nº	%	1714-19 Nº	%	1744-49 Nº	%	Guanajuato 1654-1745 Nº	%
Afromexicanos										
Esclavos	33	31%	9	22%	1	4%	–	–	9	11%
Libres	20	19%	6	14%	6	26%	4	31%	15	19%
Subtotal	**53**	**50%**	**15**	**36%**	**7**	**30%**	**4**	**31%**	**24**	**30%**
Españolas	37	34%	22	52%	12	53%	6	46%	54	66%
Indios	3	3%	1	2%	3	13%	1	8%	2	2%
Mestizos	14	13%	4	10%	1	4%	2	16%	2	2%
Total	**107**	**100%**	**42**	**100%**	**23**	**100%**	**13**	**100%**	**82**	**100%**

Fuentes: AGH Grupo B; y, ABCG Grupo E.

las afromexicanas (entre la mitad y dos tercios), tanto en Guanajuato como en San Luis Potosí (Cuadro 12). Dentro de la comunidad afromexicana de San Luis Potosí, la importancia de las mujeres esclavas bajó con el tiempo, mientras que aumentó la de las mujeres libres. Por ejemplo, en la muestra de 1652-1657 de San Luis Potosí, las esclavas representaban casi el 70% de las madrinas afromexicanas. Casi un siglo más tarde, representaban solamente el 41%.[29] El que los esclavos escogieran a otras esclavas y a afromexicanas como madrinas para sus hijos tiene sentido. Uno de los deberes de los padrinos era cuidar a los niños en caso de fallecimiento de los padres, por lo que es probable que las mujeres esclavas escogieran dentro de su comunidad guardianes potenciales para sus hijos.

Mientras que la importancia de la comunidad global de los afromexicanos decreció con el tiempo, la importancia relativa de las madrinas españolas tendía a aumentar. El hecho de que una de tres madrinas, en ambas ciudades, fueran españolas, diverge grandemente de los patrones de escogencia de padrinos del matrimonio, en que los españoles estaban entre el 7% y el 19% de los testigos. Las posibles razones para el aumento en importancia de las madrinas españolas serán exploradas seguidamente.

29 Los cuatro ejemplos de bautismo de esclavos en San Luis Potosí registra a todos los infantes bautizados dentro de un período dado de seis años, que corresponde a 1652-57, 1714-1719, y 1744-1749.

Entre los padrinos en San Luis Potosí se encuentran patrones aún más extremos (Cuadro 13). Otra vez decrecieron la importancia global de la comunidad afromexicana y la identidad esclava específica dentro de ella. Inicialmente, en San Luis Potosí el 50% de los padrinos eran afromexicanos. Ya en la última muestra de 1744-1749, contaban solamente con el 31% del total. En las primeras dos muestras, entre los padrinos afromexicanos, los esclavos representaban una mayoría, pero en la muestra final no aparece ni un padrino esclavo. Más sorprendente en los datos sobre los padrinos en San Luis Potosí es que los españoles eran mayoría, o estaban cerca de ella, en cada una de las tres muestras. Los patrones de Guanajuato eran aún más extremos, ya que el 66% de los padrinos cuya raza se mencionaba, eran españoles (Cuadro 13).

Con el fin de valorar las implicaciones de esos patrones, debemos responder a la siguiente pregunta: ¿La selección de padrinos era una acción completamente independiente y autónoma para las madres, o dependía de un conjunto negociado de patrones sociales, normas y expectativas? Comparar los patrones seguidos por las madres esclavas con las de otros grupos que seleccionaban padrinos para los hijos de esclavos ayudará a responder a esa pregunta. Afortunadamente, los registros de Guanajuato ofrecen esta oportunidad. Hubo una población de niños esclavos huérfanos, muchos de los cuales fueron llevados por sus amos a recibir el bautismo. En estas instancias, se puede presumir que los amos seleccionaban a los padrinos en ausencia de los padres. El patrón de padrinazgo para los esclavos huérfanos era sorprendentemente similar al de los niños esclavos cuyos padres estaban presentes en el bautismo (Cuadro 14).[30] Las mujeres afromexicanas eran mayoría entre las madrinas, pero las mujeres españolas apadrinaban a niños esclavos en uno de cada tres bautismos. Entre los padrinos, se encuentra que los hombres españoles apadrinaban a esclavos en la mitad de los bautismos en que se menciona la raza de los padrinos. Aún más, esto en realidad puede sobrevalorar la importancia de los padrinos españoles para los huérfanos que

---

30 Stephen Gudeman y Stuart B. Schwartz argumentan que patrones similares de padrinazgo resultan aún cuando el rol de toma de decisiones cambia; veáse, "Cleanising Original Sin: Godparentage and Slave Baptisms in Eighteenth Century Bahia". En: *Kinship Ideology and Practice in Latin America.* Ed. Raymond T. Smith Chapel Hill: University of North Carolina. 1984. p. 40.

CUADRO 14
PADRINOS DE BAUTISMO POR RAZA PARA NIÑOS ESCLAVOS HUÉRFANOS, GUANAJUATO, 1660-1713

	Madrinas		Padrinos	
	Nº	%	Nº	%
Esclavos	4	22%	3	13%
Afromexicanos Libres	6	33%	6	27%
Españoles	5	28%	11	50%
Indios	2	11%	1	5%
Mestizos	1	6%	1	5%
Total	**18**	**100%**	**22**	**100%**

Fuentes: ABCG, Libros de Bautismos, Libros 6,8,9-14 y 16.

eran hijos de esclavos. En al menos cinco casos, cuando la raza del padrino de un niño esclavo huérfano no se menciona en los registros de bautismo, se trataba de un amo de esclavos.[31] Se debe concluir, por tanto, que los patrones establecidos por los padres esclavos y los amos de esclavos eran muy similares.

La similitud de los patrones para elegir a los padrinos de los infantes esclavos, tanto por parte de las madres esclavas y como por los amos, es una indicación clara de que el proceso no era una acción "autónoma", sino más bien el reflejo de un conjunto de patrones sociales, normas y expectativas. Este conjunto de normas sociales era el resultado de dos fuerzas en conflicto y de negociaciones entre mujeres esclavas y sus amos. La autodeterminación de las mujeres esclavas para procrear y participar en una comunidad elegida por ellas chocaba con la imposición de sus amos sobre las decisiones más íntimas de su vida. Los patrones cambiantes en el escogimiento de padrinos indican la dirección y el impacto de ese proceso de conflicto y negociación. Primordialmente, manifiestan, hasta cierto punto, el quebranto de una co-

31 Estos hombres incluyen a: Padre Ignacio Aguilar, padrino de Francisco Javier, bautizado Enero, 1745; ABCG, Bautismos, Libro 37; Francisco de Busto, padrino de Francisca, bautizada Octubre, 1670, ABCG, Bautismos, Libro 8; Joseph López, padrino de Nicolás, bautizado Junio, 1671, ABCG, Bautismos, Libro 8; Andrés de la Rocha, padrino de José, bautizado Marzo, 1684, propiedad de Damian de Villacencio, ABCG, Bautismos, Libro 8; y Sebastián Rodriguez, padrino de Nicolás, bautizado enero, 1672, perteneciente a Tomasina de Ontiveras, ABCG; Bautismos, Libro 8.

munidad esclava distintiva y la creciente importancia de la comunidad afromexicana en general, para la mujer esclava. También revelan la intrusión de la voluntad del amo en la elección de los padrinos, como se observa en el aumento de padrinos españoles.

Aunque se ha establecido que la escogencia de padrinos refleja una serie de normas, patrones y expectativas socialmente construidas, no se ha explicado todavía la razón por la cual tantos españoles servían como padrinos de los hijos de esclavos. Una investigadora brasileña, Kattia Mattoso, argumenta que se deberían esperar altos índices de amos europeos que servían como padrinos de niños esclavos. Tal patrón, sugiere ella, sería beneficioso tanto para los esclavos como para los amos. Tener a un amo o miembro de su familia como padrino ofrecía a los esclavos "protección especial", a la vez que fortalecía los lazos patriarcales entre amo y esclavo.[32]

Los datos que se presentan aquí no refuerzan esa hipótesis. En los registros de bautismos de Guanajuato y San Luis Potosí no se encuentran ejemplos de amos que sirvieran como padrinos de sus niños esclavos. De manera semejante, en Brasil solo en raras ocasiones los amos servían de padrinos a sus esclavos. Stephen Gudeman y Stuart Schwartz argumentan que el papel económico del amo y el espiritual del padrino eran incompatibles en Brasil.[33] El ser propietario de esclavos se fundamentaba en la habilidad de este para negar la humanidad de los esclavos. El padrinazgo, en cambio, era un nexo espiritual de afecto y protección, por lo que ser amo y padrino era incompatible. Por consiguiente, la institución del padrinazgo no era usada para reforzar el patriarcado o el paternalismo.

Mientras que los amos no apadrinaban a sus esclavos, los esclavos brasileños manifestaban una marcada preferencia por personas de color más claro, especialmente de estado libre, para que apadrinaran a sus hijos.[34] En otras palabras, el patrón de escogen-

---

32 Katia M. de Queriós Mattoso. *To Be a Slave in Brazil, 1550-1888*. Arthur Goldhammer, trans. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press. 1994. p. 114.

33 Gudeman and Schwartz. "Cleansing Original Sin". p. 37; y Stuart Schwartz, "Opening the Family Circle: Godparentage in Brazilian Slavery". En: *Slaves, Peasants and Rebels: Reconsidering Brazilian Slavery*. Urbana: University of Illinois, 1996. p. 147.

34 Alida Metcalf. "Searching for the Slave Family in Colonial Brazil: A Reconstruction from Sao Paolo". En: *Journal of the Family History* 16:3 1991. p. 291-292 y Schwartz. 1996. *Op. Cit.* p. 142.

cias eran predominantemente vertical en términos de raza y posición. Al mismo tiempo, cuanto más alta la posición social de los padres, más importante la selección vertical de los padrinos: las personas libres seleccionaban a más padrinos blancos que a esclavos, y los padres mulatos seleccionaban a más padrinos blancos que los padres negros. Así, colocan la selección de esclavos en un contexto más amplio de normas y prácticas sociales para una selección vertical, no solamente las establecidas por los esclavos y sus amos.

Sin embargo, el modelo de selección vertical no parece ser aplicable a Nueva España. Mientras que las madres esclavas seguían esta forma en la mayoría de los casos, otros grupos afromexicanos demostraban clara preferencia por la selección horizontal. Por ejemplo, mulatos y mestizos componían el 78% de todos los padrinos para infantes mulatos libres (Cuadro 15). Los españoles, por otro lado, no eran más del 15% de todos los padrinos. La elección vertical no era la norma establecida entre los afromexicanos libres.

Todavía no se ha explicado el alto número de españoles que sirvieron como padrinos para los niños esclavos. Una manera de proceder es investigar cuáles españoles, apadrinaban a los niños esclavos. Primeramente se encuentra que, mientras que los amos no apadrinaban a sus propios esclavos, hay evidencia de que, en ocasiones, lo hacían los parientes de aquellos. Por ejemplo, miembros de la familia Busto, una de las más acaudaladas de Guanajuato, eran propietarios de quince esclavos bautizados en esa ciudad.[35] Y fueron los familiares, y no el amo en sí, quienes apadrinaron a ocho de ellos. Además, en algunos de los registros de bautismo de San Luis Potosí se observa que eran las hijas de los propietarios de esclavos quienes apadrinaban a los hijos de los esclavos, y no los amos.[36] La mayoría de las madrinas de los hijos

35 Brading. 1971. *Op. Cit.* pp.264-267.

36 Para ejemplos de San Luis Potosí, veáse registro de Miguel, bautizado en Mayo, 1653, nacido de María de la Concepción, ambos pertenecientes a María de Quezada. La nota editorial indica que la madrina era Francisca de Oliva, hija de Doña María. Similarmente, María Ortiz, hija de María Ortiz, auspició al esclavo Domingo, nacido de Teresa, Junio 1654. Para casos similares, veáse registros de bautismos de: Felipe, bautizado en Febrero de 1652, perteneciente a Diego Sánchez de Zamora; Miguel, bautizado Octubre, 1655, perteneciente a Simón Diaz; y Antonio, bautizado Junio, 1686, perteneciente a Magdalena Ortiz. Para todas las citas, veáse AGH, Grupo B.

CUADRO 15
ESCOGENCIA DE PADRINOS PARA NIÑOS MULATOS NACIDOS LIBRES, GUANAJUATO, 1705-1706

	Madrinas Nº	%	Padrinos Nº	%
Esclavos	3	3%	2	3%
Afromexicanos Libres	38	43%	33	41%
Españoles	11	13%	14	18%
Indios	34	39%	27	34%
Mestizos	2	2%	4	5%
Total	**88**	**100%**	**80**	**100%**

Fuente: ABCG, Libros de Bautismos, Libro 14, 1705-1709.

Fuentes de archivos

Archivo General de la Nación, Ciudad de México, Archivo de la Genealogía y Heráldica (AGH), Parroquia El Sagrario, San Luis Potosí.
Grupo A- Matrimonios de Castas- Rollo 1655-98, 1698-1704, 1687, y 1703-22; rollo 31732, Vol. 7, 1722-39.
Grupo B- Bautismos de Castas- Rollo 31593, 1652-78, y 1678-89; rollo 31614, Vol. 2, 1713-24; rollo 31615, Vol. 6, 1742-52; rollo 31616, Vol. 6, 1742-52.
Sociedad Genealógica de Utah, Microfilm Manuscript Collection (GSUMC), El Sagrario, San Luis Potosí.
Grupo C- Bautismos de Castas- Rollo 640578, 1652-78; rollo 640579, 1678-89.
Archivo de la Basílica Colegiada de Guanajuato (ABCG), Santa Fe, Guanajuato
Grupo D- Matrimonios de todas Calidades- Libro 1, 1669-83; Libro 2, 1683-96; Libro 3, 1705-26; Libro 4, 1716-23.
Grupo E- Bautismos de todas Calidades- Libro 6, 1654-69; Libro 8, 1669-89; Libro 9, 1679-83; Libro 10, 1683-89, Libro 11, 1689-94; Libro 12, 1694-99; Libro 13, 1699-1703, Libro 14, 1705-09. Bautismos de Castas- Libro 16, 1707-15; Libro 18, 1715-20; Libro 20, 1720-22; Libro 21, 1722-25; Libro 24, 1725-28; Libro 26, 1729-32; Libro 28, 1732-35; Libro 30, 1735-39; Libro 32, 1739-40; Libro 34, 1740-42; Libro 37, 1742-45.

de esclavos eran mujeres jóvenes. Es probable que las esclavas hayan forjado fuertes lazos afectivos con las hijas de sus dueños y que la elección de estas como madrinas haya consolidado amistades preexistentes.

El patrón de selección de miembros de la familia del amo parece concentrarse en las madrinas. Los padrinos españoles, sin embargo, no eran generalmente miembros de la familia del dueño. Se puede argumentar que estos patrones evidencian los intentos más extremos de los esclavos para obtener movilidad social, acercándose a blancos acaudalados. Alida Metcalf concluye que las madres esclavas brasileñas usaban el padrinazgo para establecer conexiones con hombres libres, muchos de ellos propietarios de

esclavos, posiblemente como una manera de obtener libertad para ellas y sus hijos.[37]

A primera vista esa explicación es atractiva, porque continúa colocando el escogimiento de padrinos dentro del ámbito de la institución esclava. Sin embargo, nadie ha podido establecer un vínculo entre el acceso a la emancipación y la elección de padrinos. De hecho, en Bahía, Brasil, menos del 1% de todas las emancipaciones fueron otorgadas por padrinos que liberaron a sus ahijados.[38] Por tanto, puede concluirse que no había una relación directa entre la escogencia de padrinos y las aspiraciones de las mujeres esclavas por obtener su libertad y la de sus hijos. Aun así, la selección de padrinos blancos podía ofrecer ciertas ventajas a las mujeres esclavas y a sus hijos.

Lo mismo que en el caso de las madrinas españolas, para comprender a cabalidad los patrones de escogencia se debe investigar quiénes de entre los españoles servían como padrinos a los esclavos. Lo que se determinó es que los padrinos eran del mismo nivel social que los amos de los esclavos, personas importantes dentro de la sociedad mexicana. Mercaderes, sacerdotes, propietarios de otros esclavos e importantes oficiales de la ciudad, todos aparecen en los registros como padrinos de niños esclavos. Por ejemplo, en San Luis Potosí, José Álvarez, un mercader y propietario de esclavos, era el padrino de Diego, un esclavo propiedad de Alonzo de Pastrana.[39] Similarmente, en Guanajuato, Matías de la Rocha, sacerdote y propietario de esclavos, apadrinó a Feliciana, una esclava del general Bartolomé de Estrada. El cura de la Rocha también auspició a otra mujer llamada Fátima, propiedad del capitán Antonio Alfonzo Flores de Valdés, alcalde mayor.[40] Todos esos hombres pertenecían a la elite social del norte de México.

Que la elite social apadrinara a esclavos contradice las investigaciones de Gudeman y Schwartz en Bahía. A pesar de los pa-

---

37 Metcalf. "Searching for the Slave Family in colonial Brazil" p. 292.

38 Stuart Schwartz. *Sugar Plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia, 1550-1835*. Cambridge: Cambridge University Press. 1985. p. 408. Stuart Schwartz. "The Manumission of Slave in Colonial Brazil: Bahia, 1684-1745". En: HAHR. 54 (Nov. 1974). p.621; y Mieko Nishida. "Manumission and Ethnicity in Urban Slavery: Salvador, Bahia, 1808-1888". En: HAHR. 73:3 (1993). p. 380-381, veáse tablas.

39 Veáse registro de Diego, bautizado Noviembre, 1657, AGH, rollo 31731, Vol. 2.

40 Veáse registros de Fátima, bautizada Setiembre, 1665, ABCG, Bautismos, Libro 6; y Feliciana, bautizada Junio, 1686, ABCG, Bautismos, Libro 6.

trones de selección vertical, estos investigadores concluyen que los poseedores de esclavos raramente apadrinaban a los esclavos de otras personas. Argumentaban también que los padrinos de los esclavos no provenían de una clase social más alta, ni siquiera semejante a la del propietario del infante esclavo.[41] En los casos en que los blancos servían como padrinos, generalmente no eran dueños de esclavos y ocupaban una posición social inferior a la del amo del esclavo. Parece poco probable que los esclavos seleccionaran padrinos de entre la elite social por su propia decisión y menos probable que los de la elite lo aceptaran.

Regresando al hecho de que el escogimiento de los padrinos refleja un conjunto de normas y patrones establecido a través del conflicto y de las negociaciones entre los amos y sus esclavos, sería prudente analizar esas escogencias desde la perspectiva de los amos, ya que talvez esos patrones reflejan más los deseos de estos que de los esclavos. Es posible que los amos hayan usado el bautismo de sus esclavos con la misma intención que utilizaban los de sus propios hijos, es decir, para crear o reforzar lazos con otros miembros de la elite social mexicana.

Puede plantearse el argumento de que, cuando las condiciones de la negociación de las normas sociales favorecían a mujeres esclavas individualmente, estas seguían los patrones de escogencia de padrinos y cónyuges, y seleccionaban a afromexicanos libres y esclavos, predominantemente a mujeres, por razones obvias y que, cuando las condiciones de la negociación favorecía a los amos, sobre todo a hombres españoles, estos apadrinaban a niños de esclavos. Las tendencias evidentes en la muestra de San Luis Potosí apoyan esta conclusión. Con el tiempo, la comunidad esclava decreció, y la facultad de elegir para las mujeres esclavas, se fue erosionando lentamente. A medida que decrecía la comunidad esclava, aumentaba el dominio de los amos en la vida de sus esclavos. La creciente importancia de los españoles como padrinos y madrinas ofrece evidencia de estos cambios. Esto indica que la esclavitud era mucho más importante para la sociedad mexicana de lo que puede sugerir el número de esclavos que había.

Contra las conclusiones de muchos de los historiadores de la esclavitud en Nueva España, los esclavos no estaban integrados en

41 Gudeman y Schwartz. “Cleansing Original Sin”. pp. 43-46.

una comunidad mestiza. En cambio, todos los patrones de escogencia de novios y de padrinos de matrimonio y de bautismo indican que los esclavos estaban integrados en una comunidad afromexicana. De igual manera, el estudio de la familia en México demuestra que las familias, como todas las otras instituciones sociales, fueron el resultado de una serie de conflictos y de negociaciones entre amos, esclavos y no propietarios de esclavos. La distinción entre la libertad y la esclavitud creaba muy diferentes presiones para los miembros de la comunidad afromexicana, lo mismo que lo hacía el género entre los esclavos. Los esclavos que se casaban y tenían hijos, luchaban para obtener y mantener el control sobre muchas de las decisiones más íntimas de sus vidas, y, al hacerlo, estaban defendiendo su propia humanidad. La esclavitud como institución y los amos de esclavos como poderosos agentes sociales en la vida de los esclavos, tenían una gran influencia sobre el universo social habitado por los esclavos, pero, al final, no lo determinaban completamente.

LOS AFROGUATEMALTECOS A FINES DE LA COLONIA. LAS HACIENDAS DOMINICAS DE AMATITLÁN Y DE SAN JERÓNIMO

Lowell Gudmundson
MONT HOLYOKE COLLEGE, ESTADOS UNIDOS

En los últimos años, la historiografía acerca de la población afroamericana en Centroamérica no ha podido avanzar al mismo ritmo que la historia social o la económica en general. Sufre de varios problemas, dos de los cuales orientan nuestras investigaciones hacia esa población en la Centroamérica decimonónica. Por un lado, el conocimiento que se tiene en este campo ha sido casi exclusivamente urbano, cuando no capitalino, con los mejores y más numerosos trabajos sobre Santiago de Guatemala o la nueva capital después de su traslado a fines de la Colonia.[1] Por otro lado, se ha aceptado con muy poco sentido crítico el anhelo liberal del siglo XIX, con su exaltación del proceso asimilacionista de "ladinización". Si en los años más recientes no han faltado ni el análisis crítico ni la reflexión acerca de cómo se constituyó la categoría "indígena" y cómo evolucionó, lamentablemente no se puede decir lo mismo en cuanto a los ladinos.[2]

1 Los estudios básicos aquí son de Christopher Lutz "La estructura urbana y el cambio social en la ciudad de Guatemala a fines de la época colonial (1773-1824)". En: *La sociedad colonial en Guatemala: estudios regionales y locales*. Edición de Stephen Webre. Antigua: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA). 1989. pp. 221-240; y *Santiago de Guatemla, 1541-1773: City, Caste, and the Colonial Experience*. Norman: University of Oklahoma Press. 1994. Inge Langenberg. *Urbanisation und Bevolkerungsstruktur der Stadt Guatmala in der Ausgehenden Kolonialzeit: Einesozialhistorische Analyse der Stadverlengung und Ihrer Auswirkungen auf Die Demographische, Berufliche und Soziale Gliederung der Bevilkerung (1773-1824)*. Cologne and Vienna: Bohlau Verlag. 1981.

2 Para análisis preliminares de la dialéctica "indígena-ladino" que prestan atención al segundo término/categoría, véanse los estudios de Smith, Gould y Hale en el número especial de la *Journal of Latin American Anthropology*. 2:1-1996.

Dentro del grupo de ladinos encontramos diversas experiencias. Lejos de ser una identidad vacía o evasiva, de "ningunidad", como han dicho algunos, para los afroamericanos el llegar a ser ladinos podía significar un cambio sustancial, desde el significado despectivo colonial de pardo y mulato hacia una ciudadanía menos restringida. Es más, la historia social de esa época se resume y se expresa en el simple hecho de constatar que los oficiales coloniales empleaban en un mismo documento, y hasta en el mismo folio a veces, los términos "ladino" y "pardo y mulato" como sinónimos, a diferencia de "español" y "español americano".[3] La historia social del siglo XIX se encargaría más tarde de transformar, no solo los sinónimos, sino también la posición legalmente inferior de los afroamericanos, primero al ser estos partícipes en las luchas alrededor de la independencia y de la Federación, luego partidarios de la insurreción de Carrera y, finalmente, figuras claves en gran parte de la expansión económica basada en el añil y la cochinilla.[4]

Si bien es cierto que la población afroamericana fue más frecuentemente registrada y comentada en las ciudades, no es menos cierto que desempeñó un papel clave en la producción y en la distribución del azúcar, especialmente en las haciendas que pertenecían a órdenes religiosas, sobre todo los dominicos y a los jesuitas.

De plantaciones y pueblos: San Jerónimo, Baja Verapaz y San Juan Amatitlán

El destacado papel de los dominicos en la historia colonial de Guatemala es por todos conocido. Desde las hazañas de Barto-

---

3 El cura encargado del censo parroquial de los pueblos de Mazatenango, en 1813, estableció tal equivalencia (ladino=mulato) en los dos lados de un mismo folio de resumen (Microfilm Roll 748,132). De la misma manera, oficiales coloniales en Nicaragua se refirieron al mismo 80% de la población de León y Granada como "parda y mulata", que oficiales nacionales considerarían "ladina" o "mestiza" poco después de la independencia.

4 Las investigaciones en curso de Ann Jefferson establecen claramente que muchos de los tenientes de Carrera en la insurrección de Oriente en 1837-39 fueron mulatos propietarios de la zona. Una conclusión similar, basada en documentación diferente, se puede encontrar en la reciente biografía de Carrera por Woodward.

lomé de Las Casas, en Verapaz, hasta la arquitectura urbana religiosa, la historia de la orden de los dominicos es inseparable de la del Reino de Guatemala. Menos conocido es su papel en la producción del azúcar y en el uso de mano de obra esclava africana y afroamericana. Entre sus muchas propiedades rurales y urbanas se encontraban cuatro de singular importancia: las haciendas azucareras de San Jerónimo (Baja Verapaz), San Juan Amatitlán y Palencia, además del Convento Viejo, en la capital, donde se preparaba el producto final y se distribuía al mercado urbano.[5]

Los dominicos desempeñaron un papel dominante al abastecer la capital con las mieles, tanto para el dulce como para el aguardiente. Una investigadora ha estimado que el total de los ingresos de los dominicos entre 1775 y 1808 alcanzó el millón de pesos, y que probablemente gran parte de esta suma se originaba en esas propiedades azucareras extraordinariamente productivas.[6] De las tres haciendas, la de San Jerónimo era la más grande. Al fin de la Colonia se estimó que la hacienda de Palencia alcanzó unas 97 caballerías de tierra, con quizás unos 50 ó 100 esclavos, mientras la llamada La Compañía (alguna vez propiedad de los jesuitas, de allí el nombre), abarcaba unas 31 caballerías. San Jerónimo aventajó a esas dos, con unas 437 caballerías de tierra y unos 550 ó 700 esclavos. Esta hacienda "modelo" fue descrita por Cortés y Larraz como "la más preciosa del reino", porque tenía artesanos de toda clase, horno para fundir metales, etc.[7] El producto material de la hacienda no era menos impresionante. Cortés y Larraz lo calculó en unas 7200 arrobas por año, valoradas en no menos de 3 pesos por arroba. Esa producción correspondía a

5 Las fuentes censales detalladas abajo fueron consultadas mediante préstamo en la Iglesia de los Mormones, previa identificación en el manual de Haigh, Roger M., editor. *Bibliographic Guide to the Guatemalan Collection.* Salt Lake City: University of Utah Press. 1981. Los originales se encuentran en el Archivo General de Centroamérica. Para San Jerónimo, en 1821, véase Microfilm Roll 748,132; Haigh, p. 216; San Juan Amatitlán en 1813, Microfilm Roll 748,132; Haigh, p. 237; en 1835, Microfilm Roll 746,873; Haigh, p. 237; Palencia en 1813, Microfilm Roll 748,132; Haigh p. 239; en 1821, Microfilm Roll, 748,133; Haigh, p. 239. Nuestras investigaciones sobre Amatitlán en la transición del azúcar a la cochinilla también incluyen diversa documentación de tipo socioeconómico.

6 David McCreery. *Rural Guatemala, 1760-1940.* Stanford: Stanford University Press. 1994. p. 77; citando a Holleran. p. 54.

7 Juan Carlos Solórzano. "Haciendas y ladinos en Guatemala siglo XVIII". En: *Anuario de Estudios Centroamericanos.* p. 102; citando a Cortés y Larraz, tomo I, p. 293.

casi la mitad de la que provenía de las nueve haciendas azucareras más grandes del reino. Poco más tarde se estimó que San Jerónimo producía unas 15 000 libras de azúcar por mes.[8]

Las propiedades dominicas fueron los premios mayores en la expropiación de los bienes de la Iglesia Católica promulgada por los liberales en 1829. Palencia fue vendida por unos 28 075 pesos en 1829, pero fue restituida a los religiosos por Carrera en 1848. Sin embargo, el caudillo mismo intervino para asegurar los derechos adquiridos por los vecinos y limitar la autoridad clerical sobre la propiedad de la tierra. San Jerónimo fue vendida por la suma asombrosa de 253 526 pesos y, ya para 1834 o 1835, se había convertido en propiedad de Marshall Bennett, nada menos que el socio de Francisco Morazán en la tala de árboles de la costa hondureña y promotor de los programas oficiales de colonización inglesa por desarrollarse en la década de 1830. Bennett también persiguió el remate del Convento Viejo en la capital, pero desistió en medio de críticas públicas.[9] La hacienda de San Jerónimo fue reclamada por Bennett y por sus herederos a través de todo el siglo XIX, el cual se caracterizó por conflictos endémicos, desde ataques por parte de las fuerzas de Carrera, en 1838, hasta invasiones de tierra e incendios en los cañaverales a fin de siglo, cuando el Estado intervino y ordenó la venta de lotes a los vecinos, con el fin de evitar mayores conflictos.[10]

San Jerónimo fue, desde varios puntos de vista, un caso único, especialmente en cuanto a su tamaño y su dependencia de la mano de obra esclava. McCreery hasta sugiere que, a finales de la Colonia, la mayoría de los esclavos varones vendidos en otras partes de Guatemala habían nacido en San Jerónimo.[11] Sin embargo, esta fue una sociedad en donde la esclavitud coexistió con distintos grados de coerción de las vecinas poblaciones indígenas. En cuanto a la tenencia de la tierra y a los esquemas de cultivo, San Jerónimo tampoco fue una fábrica rural con una integración vertical, centralizada. Los esclavos hasta "alquilaban" tierras de los dominicos, y las descripciones contemporáneas sugieren que laboraban

8 Solórzano. *Op. Cit.* McCreery. p. 45.
9 McCreery. *Op. Cit.* p. 77-78.William Griffith. ***Empires in the Wilderness Foreign Colonization and Development in Guatemala, 1833-1844.*** Chapell Hill: University of North Carolina Press. 1965. pp. 29-30.
10 Griffith. *Op. Cit.* p. 152. McCreery. *Op. Cit.* pp. 78-79.
11 McCreery. *Op. Cit.* p. 77.

en los cañaverales por las mañanas y disponían de las tardes para cultivar sus parcelas o huertas.[12]

Se describió a las mujeres como encargadas de las tareas más "livianas" en el cultivo de la caña, pero el sustancial predominio femenino en las poblaciones en edad laboral sugiere un uso aún más generalizado de mano de obra femenina en las labores de campo. La versión guatemalteca de la sociedad de plantación puede haber sido diferente de las imágenes tradicionales de los distritos cañeros con predominio masculino abrumador. Mas, dichas imágenes suelen confundir las realidades esclavistas con las posteriores a la emancipación, dado que la investigación reciente ha demostrado que casi siempre las mujeres eran más numerosas que los varones en las cuadrillas cañeras a lo largo del Caribe esclavista, incluso cuando, tras la abolición de la esclavitud rápidamente se cambió por la mano de obra asalariada exclusivamente masculina.[13] San Jerómino no parece haber sido una excepción a esta regla.

Si se piensa en San Jerónimo como el sitio más africano y oprimido de la sociedad ladina en la Guatemala postindependentista, entonces Amatitlán fue, de alguna manera, el extremo opuesto dentro del mundo cañero. El sitio de muchas de las reminiscencias de Gage, de intensa competencia por parte de los intereses azucareros, tanto jesuitas como particulares a fines de la Colonia, y del "boom" guatemalteco de la cochinilla en la década de 1830, Amatitlán siempre había sido el centro de las estrategias dominicas. Sin embargo, ya para la época de la independencia, los dominicos no solo habían perdido su dominio alguna vez casi total, sino que, más importante aún, los vecinos pardos y mulatos también habían llegado a dominar los anteriores derechos de propiedad de los indígenas de la zona, al tiempo que escapaban del rigor de la esclavitud como estatus legal. La bonanza de la producción de la cochinilla aceleró enormemente no solo la privatización de la tierra bajo el control no-indígena, sino la inmigración,

---

12 McCreery. *Op. Cit.* p. 79.

13 Michael Craton. "The Transition from Slavery to Free Wage Labour in the Caribbean, 1780-1890: A Survey with Particular Reference to Recent Scholarship". En: *Slavery and Abolition.* 13:2-1992. "Por razones obvias y bien investigadas, la mano de obra de campo de una plantación esclavista fue al menos 60% femenina; mas, después de que terminó la esclavitud los administradores optimizadores (tales como en Worthy Park, Jamaica) la hicieron 100% masculina en la medida de lo posible". p. 60.

la demanda de mano de obra y los precios de la tierra. Fue dentro de este contexto en el que, en la década de 1840, Arturo Morelet encontró, asombrado, que los vecinos afroamericanos de Amatitlán habían prosperado junto con el "boom" nopalero:

> ... Amatitlán se ha elevado en pocos años, gracias a la industria de sus habitantes, al nivel de las ciudades más ricas y florecientes del Estado. [...] los esclavos negros, que cultivaban el suelo, recobraron entonces su libertad y se unieron a la raza indígena; resultó de esta fusión una variedad que hoy día domina en el valle, donde sobresale más que por la belleza de las formas, por el vigor muscular y también por su afición al trabajo mayor que en su espíritu de especulación. [...] pobres jornaleros, pasando de la miseria a la opulencia, realizaron un capital de 100 000 a 150 000 pesos. [...] Esta ciudad encierra hoy día siete mil almas, además de la masa flotante que es considerable cuando se recoge la cosecha.[14]

Los propietarios agrícolas recién enriquecidos como productores de la cochinilla, en Amatitlán, bien pueden haber tenido una concepción muy diferente del significado de la sociedad ladina y de las igualdades republicanas que tenían sus hermanos en San Jerónimo, sin mencionar la sociedad plebeya de la capital. Los pardos y mulatos de antaño, vecinos de Amatitlán entonces, recibieron a centenares de nuevos conciudadanos como parte del "boom" del nopal, forjador de esa primera versión de la Guatemala ladina independiente. De distintas maneras, Amatitlán fue el contrapunto del aislado enclave afroamericano de San Jerónimo, en medio de una vecina población indígena bien distinta, separada y numéricamente dominante.

La comunidad multiétnica de San Jerónimo en 1821

En las vísperas de la independencia y apenas a tres años de la abolición de la esclavitud, San Jerónimo albergaba una población

---

14 Arthur Morelet. "Viaje a la América Central y el Yucatán". En: *Nuevo viajero universal.* Vol. 3 (América). Guatemala: Universidad de San Carlos Biblioteca Brañas. Miscelánea. pp. 611-612.

esclava de no menos de 557 personas. Además, dentro de la hacienda dominica estaban instaladas dos poblaciones adicionales: la de unos 705 indígenas y la de 237 "vecinos livertos," para un total de 1502 obreros residentes y sus familiares (cuadro 1). Las tres poblaciones mostraban un predominio de mujeres, especialmente en cuanto a la población liberta, con muchas y entrelazadas consecuencias sociales y demográficas (cuadro 2).

CUADRO 1
TAMAÑO DE POBLACIONES, AMATITLÁN Y SAN JERÓNIMO

Pueblo y año	Total de Población	Indígenas	Mulatos	Pardos/ Libertos	Esclavos
San Jerónimo, 1821*	1,502	705		237	557
Amatitlán, 1813**	4,239	2040	2199		
Amatitlán, 1835**	3,715				
Amatitlán, 1840	6,558				
Amatitlán, 1880	7,300				
Amatitlán, 1893	8,048				

* Padrón de 1821, citado en nota 5; no incluye a dos individuos "ladinos" y un niño de madre indígena casada con esclavo.
** Padrones originales, citados en nota 5.
Cifras para Amatitlán en 1840, 1880 y 1893 de McCreery. Rural Guatemala. p. 342

CUADRO 2
DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL POR EDADES, SEXO Y GRUPO ÉTNICO SAN JERÓNIMO, 1821

Edades	Indígenas Masc.	Indígenas Fem.	Libertos Masc.	Libertos Fem.	Esclavos Masc.	Esclavos Fem.	Total Masc.	Total Fem.
0-4	10,1	7,9	4,4	7,8	6,1	6,8	7,7	7,5
5-9	7,8	7,5	10,0	5,2	5,3	5,7	7,2	6,5
10-14	6,5	7,3	6,1	7,8	7,2	7,2	6,7	7,4
15-19	3,6	4,6	3,5	6,1	4,8	3,9	4,0	4,6
20-24	3,3	7,3	5,6	7,0	3,7	7,4	3,8	7,3
25-29	3,2	5,3	2,6	5,6	5,3	4,4	3,9	5,0
30-34	3,7	4,2	3,0	4,4	3,9	5,2	3,7	4,6
35-39	1,6	2,2	0,9	2,2	2,6	0,7	1,8	1,6
40-44	2,4	2,9	1,3	5,2	2,0	2,8	2,1	3,2
45-49	0,4	1,7	1,3	2,2	0,6	1,1	0,6	1,6
50-54	1,4	1,9	2,6	1,7	2,2	3,5	1,9	2,4
55-59	0,6	0,4	0	0,4	1,1	0,9	0,7	0,6
60-64	1,4	0,3	0,9	0,9	1,1	2,4	1,2	1,2
65-69	0	0	0	0	0,4	0,4	0,1	0,1
70+	0,1	0,3	0,4	0,9	0,7	0,9	0,4	0,6
Casos	**321**	**374**	**98**	**132**	**255**	**289**	**675**	**796**
%	**46,2**	**53,8**	**42,6**	**57,4**	**46,9**	**53,1**	**45,9**	**54,1**

En este nivel más básico de análisis merecen comentario dos anomalías. Existe un obvio agrupamiento de las edades, en el grupo de 0 a 4 años, y se omiten las de 5 a 9 en toda la pirámide de edades, práctica ampliamente constatada en muchas enumeraciones censales premodernas. Más importante aún: la extrema 'ausencia masculina' en el grupo de edades de 20 a 24 (y de 25 a 29 en dos de los tres grupos) puede sugerir que se debió al reclutamiento militar o a la inmigración laboral estacional. Sin embargo, en varios casos se señala a los varones esposos o cabezas de familia como "ausentes," incluso los esclavos. De manera que la ausencia física de corta duración de los varones no pareciera ser la razón de los desequilibrios entre los sexos reportados entre los adultos más jóvenes.

La base de la enumeración de 1821 en San Jerónimo fue la del grupo de parentesco. Su propia base implícita es la de la familia o el hogar, aunque ninguna de esas dos palabras (casa o familia) se emplea en verdad. Obviamente, algunos de los grupos de parentesco enumerados actualmente residían juntos bajo el mismo techo. Igualmente seguro es que algunos lazos de parentesco no se revelan entre grupos emparentados pero enumerados separadamente. No obstante, cada vez que se expresan lazos de parentesco ('hermano', 'sobrino', etc.) que el encargado del censo desea notar para "reunir" a distintas personas, este hecho es reflejado en el conteo del número de varones y mujeres ("casado/a, viudo/a, soltero/a, niño/a") en los márgenes del documento (los "totales provisionales" del enumerador, dicho sea de paso, no suman bien y arrojan una cantidad total de personas casi 50 por ciento por debajo del número de personas enlistadas).

Así que nuestro tema de análisis, más allá del individuo en sí, es irremediablemente el grupo de parentesco, el cual es muchas veces asimilado "análogo" (tanto por nosotros como por el encargado del censo) a la "familia", y no debe confundirse ni con el "hogar" ni con la "residencia" literalmente. Sin embargo, se puede señalar la frecuencia de los grupos de parentesco multigeneracionales dentro de las tres poblaciones (Cuadro 9), con toda seguridad hogares y residencias a la vez. Quizás no se revela toda la complejidad en cuanto a la vivienda, ni en cuanto a los lazos de parentesco, pero el documento solo registra lazos de parentesco, fuera de cónyuges e hijos, cuando se trata de personas que, en alguna medida, dependen del mismo cabeza de familia o corresponden a

un grupo de "iguales" (hermanos o sobrinos, etc., con quienes presumiblemente residen).

Los tres grupos en San Jerónimo no se caracterizaron ni por un mestizaje generalizado ni por idénticos patrones demográficos o de parentesco.[15] En realidad, uno de los rasgos más destacados es la clara separación tanto de libertos como de esclavos de sus vecinos indígenas. Las interacciones entre libertos y esclavos son obvias, en patrones de matrimonio (Cuadro 3), en cuanto a mujeres cabeza de familia y edad de matrimonio/parto (Cuadros 4-5), y hasta en las prácticas nominativas (Ccuadro 10), pero de muchas maneras, los indígenas formaron un grupo aparte. En realidad, es notable la poca frecuencia del matrimonio entre indígenas y no-indígenas (Cuadro 3), dado que los dominicos eran propietarios de toda la tierra cercana a la hacienda y que probablemente existía una gran proximidad física entre las poblaciones laborales en cuanto a la residencia y las tareas cotidianas.

CUADRO 3
ETNICIDAD/ESTATUS LEGAL DE CÓNYUGES SAN JERÓNIMO, 1821

Etnicidad/ Estatus de la mujer	Etnicidad / Estatus del varón Indígena	Liberto	Esclavo	Ladino	Total
Indígena	119	2	2	2	125
Liberta	0	20	5	0	25
Esclava	0	4	65	0	69
Ladina	1	0	0	0	1
Total	**120**	**26**	**72**	**2**	**220**

Las tres poblaciones fueron predominantemente femeninas, particularmente en el caso de la población liberta, con graves consecuencias para los patrones de matrimonio y reproducción. Las mujeres libertas y, en menor medida, las esclavas, tuvieron

15 La investigación más ambiciosa sobre las estructuras de hogar y de familia en la Guatemala decimonónica, la de Ortmayr, emplea por necesidad esta dicotomización "ladina versus indígena". Por más que los datos de San Jerónimo respaldan la idea de esta división étnica, nos recuerdan con igual fuerza que los patrones afroamericanos no siguieron simplemente lo que Ortmayr encontró como patrones "ladinos". Por lo contrario, en cuanto a ciertas variables claves (acceso a y edad al matrimonio, tasas de fertilidad global, etc.) los patrones afroamericanos, al menos en San Jerónimo, se considerarían mejor como extremos ("outlyers") dentro de la experiencia ladina en general.

CUADRO 4
ETNICIDAD/SEXO/ESTADO CIVIL DE CABEZAS DE FAMILIA
SAN JERÓNIMO, 1821

Etnicidad	Casado	Casada	Soltero	Soltera	Viudo	Viuda	Total
Indígena	99	0	2	13	8	24	146
Liberta	23	0	2	19	2	4	50
Esclava	71	2	3	18	9	20	123
Ladina	1	0	0	0	0	0	1
Total	**194**	**2**	**7**	**50**	**19**	**48**	**320**

CUADRO 5
APROXIMACIONES A LA EDAD DEL MATRIMONIO
POR GRUPO ÉTNICO. SAN JERÓNIMO, 1821

Edad prom.	Mujeres			Varones		
	Indígenas	Libertas	Esclavas	Indígenas	Libertos	Esclavos
a)	28.2	31.3	25.3	24.1	28.9	29.7
b)	23.3	23.7	26.3			

a) Se utilizó la fórmula de Hajnal, dividiendo la población en tres categorías: "casado/a" "viudo/a" y "soltero/a"
b) Se aplicó la misma fórmula, pero contando a las mujeres solteras con niños como equivalentes a las casadas/viudas

PORCENTAJE DE LAS MUJERES NUNCA CASADAS Y DE LAS QUE NO TENÍAN HIJOS, POR GRUPO ÉTNICO

Edad	Nunca casada			Sin hijos		
	Indígenas	Libertas	Esclavas	Indígenas	Libertas	Esclavas
15-19	100	100	100	100	100	100
20-24	57	88	78	43	88	65
25-29	43	42	71	11	54	62
30-34	24	50	32	7	30	14
35-39	20	100	0	0	60	0
40-44	30	42	40	5	8	20
45-49	8	60	33	0	20	17
50-54	0	50	26	0	50	5

mucha menor probabilidad de casarse o de entrar en una unión co-residencial (Cuadro 5). Aun cuando tuvieron hijos como madres solteras, o antes de un eventual matrimonio/co-residencia, se caracterizaron por una menor fertilidad como grupo (Cuadro

8). Eventualmente, casi todas las mujeres indígenas se casaban o tenían hijos, mientras que un gran número de mujeres libertas y esclavas no lo hicieron durante su vida reproductiva. Una de las más visibles consecuencias de este desequilibrio por género, y de la dificultad para los varones afroamericanos de encabezar el hogar, se nota en el gran número de solteras que eran cabeza de familia (Cuadro 4). Solo 13 de 146 cabezas de familia indígenas eran solteras, hasta 19 de 50 eran entre las libertas y 18 de 123 entre las esclavas.

CUADRO 6
EDAD DE LA MUJER AL PRIMER NACIMIENTO POR GRUPO ÉTNICO. SAN JERÓNIMO, 1821

Edad al primer nacimiento	Mujeres 15-29 Indígenas	Mujeres 15-29 Libertas	Mujeres 15-29 Esclavas	Mujeres 30-44 Indígenas	Mujeres 30-44 Libertos	Mujeres 30-44 Esclavos
Mediana	20	23	20	20	18	21
Moda	18,19	21,23	20	20	18	18,21,24
Casos	59	9	26	58	18	39

Edad en el momento del primer nacimiento estimado, restando la edad del hijo mayor de la de su madre en 1821.

Las mujeres indígenas solteras tuvieron hijos con bastante frecuencia. Al menos 23 (frente a unas 13 que eran cabeza de familia) aún vivían con sus padres (Cuadro 9), mientras que solo 6 libertas con niños vivían con su padre o madre. Lo que se diferenciaba por grupo étnico eran los papeles sociales aceptables o decorosos (ser o no cabeza de familia), aparentemente más que el comportamiento demográfico o socio-sexual en sí (tener o no hijos antes o fuera del matrimonio).

Aproximaciones a la edad de casarse o de tener hijos (Cuadros 5-6) no sugieren diferencias consistentes por grupo étnico o estatus legal, en comparación con el acceso al matrimonio o la probabilidad de ser cabeza de familia. Obviamente, las cifras para la edad de la madre al nacimiento de su primer hijo, obtenidas al restar la edad del hijo mayor a la de la madre, estarían distorsionadas hacia arriba con cualquier muerte previa de primogénitos (o ausencia, sobre todo entre los esclavos, en que la venta sería otra posibilidad), pero más seriamente hacia abajo, por la inclusión de hijastros. Sin embargo, es de dudar que fuesen

tan frecuentes como para tener gran impacto sobre las cifras promedio específicas de un solo grupo étnico o legal.

CUADRO 7
NÚMERO DE HIJOS POR MUJER SEGÚN EDAD Y GRUPO ÉTNICO. SAN JERÓNIMO, 1821

	Mujeres 15-29			Mujeres 30-44		
	Mediana	Moda	Casos	Mediana	Moda	Casos
Casadas*						
Indígenas	2	1	39	4	4	36
Libertas	1	1	3	5	5	9
Esclavas	2	2	12	4,5	4,5	28
Solteras*						
Indígenas	1	1	20	2	1	13
Libertas	1	1	5	2,5	1	8
Esclavas	1	1	14	1	2	8

*No incluye a las mujeres sin hijos.

CUADRO 8
NIÑOS/MUJERES 15-44 POR GRUPO ÉTNICO EN SAN JERÓNIMO, 1821

Niños / 1000 Mujeres 15-44	Indígenas	Libertos	Esclavos
Niños 0-4	679	400	530
Niños 0-14	1,777	1,357	1,576
Número de mujeres, 15-44	184	70	132

Mas, las cifras reportadas sí ponen en entredicho la confiabilidad de las declaraciones de edad en sí, al igual que con el "agrupamiento" de 0-4 en vez de 5-9. En otras palabras, si por lo general las mujeres de 15 a 29 años de edad que tuvieron hijos parecen haberlos tenido a los 21 años de edad o menos, entonces, ¿cómo puede ser que ninguna mujer de 15 a 19 años de edad a la hora del censo en 1821 haya estado casada o tuviera hijos? Quizás el encargado del censo (de común acuerdo con las declarantes) estaba imponiendo un estándar no oficial de "decoro," de manera que el matrimonio o el parto en sí "envejecieron" a las jóvenes de 15 a 19 e hicieron que, entrasen automáticamente en la categoría

mayor de 20 a 24. En todo caso, las cifras no inspiran total confianza en este punto, aunque hay poca razón para pensar que cualquier distorsión en ese sentido variase por línea étnica o de estatus legal.

CUADRO 9
FRECUENCIA DE LAS FAMILIAS MULTIGENERACIONALES POR GRUPO ÉTNICO. SAN JERÓNIMO, 1821

	Indígenas	Libertos	Esclavos
Nietos*			
Nº	35	14	32
% de la población	5,0	5,9	5.8
*Niños que se enumeran en grupos de parentesco/casas con su abuelo/a como cabeza de familia.			
Hijas con niños**			
Nº	23	6	19
% de todas las madres	14,8	15,4	18.3
% de todas las hijas	10,6	7,8	11.2
**Mujeres (usualmente pero no siempre solteras) enumeradas como 'hijas' con niños propios dentro de grupos de parentesco/casas encabezados por uno de los padres de aquellas.			

Finalmente, con algo tan mundano como la distribución de los apellidos, se deja entrever la historia social de la comunidad multiétnica de San Jerónimo. Lo que emerge claramente de un análisis de las prácticas nominativas es que los esclavos y libertos se entrelazaron fuertemente, al compartir varios apellidos claves, pero pocos con sus vecinos indígenas (cuadro 10). En particular, los libertos parecen haber estado altamente emparentados, con proporcionalmente menor número de apellidos entre los cuales escoger (72,4% de los individuos reportan uno de los diez apellidos más comunes entre los 31 reportados). Además, la influencia religiosa en la escogencia de apellidos parece bastante más evidente en los esclavos y libertos, donde dominan los nombres de santos (Cayetano, Lucas, San José) o de alusión religiosa (De Los Santos, De La Cruz, Trinidad), más que entre los indígenas. Y solo los esclavos afroamericanos llevaban apellidos como "Soberanis," acaso una elección probable para los que eran un poco más independientes de la instrucción clerical en ese campo tan personal.

CUADRO 10
APELLIDOS* MÁS COMUNES POR GRUPO ÉTNICO: SAN JERÓNIMO, 1821

Indígenas Apellido	%	Libertos Apellido	%	Esclavos Apellido	%
Pérez	14,2	De Los Santos	17,7	Cha(v)(b)arría	10,8
López	10,9	Trinidad	13,1	Hernández	8,0
Picón	6,0	Cha(v)(b)arría	8,0	Lucas	7,9
Ramos	5,5	San José	8,0	Guevara	7,0
Reyes	5,5	Cayetano	6,8	Ramírez	6,3
Gabriel	4,3	Hernández	5,9	De La Mesa	5,6
Istecoc	3,7	Guzmán	4,6	López	5,2
García	3,6	Loaysa	3,4	De Los Santos	4,7
Paz	2,4	De La Cruz	3,0	Loaysa	4,5
Osla?	1,7	Flores	1,7	Cayetano	4,0
				Trinidad	3,0
				Reyes	3,0
				De La Cruz	2,9
				San José	2,5
				Molinero	2,5
Personas	705		237		557
Apellidos	63		31		34
% en los diez apellidos más comunes	57,8		72,2		64,0

*Primer apellido únicamente

Conclusión

Marshall Bennett y sus herederos tuvieron mayor éxito con sus inversiones en la hacienda de San Jerónimo que con los desdichados proyectos de colonización inglesa. Sin embargo, y pese a los mejores esfuerzos de Bennett por reclutar a los decepcionados colonos ingleses –y por lo menos un grupo de más de 100 colonos/trabajadores portugueses– la hacienda de San Jerónimo obviamente nunca llegó a depender de mano de obra inmigrante europea. La media docena de ingleses con sus familias, que habían protestado ante el cónsul Chatfield por el ataque a la hacienda de Carrera en 1838, es casi seguro que murieron de fiebres o huyeron a la capital o al extranjero. La suerte de los portugueses queda totalmente en el misterio.[16]

16 Griffith. pp. 121, 152.

De mayor interés aquí es la evolución de la propia comunidad multiétnica de San Jerónimo, cuya diferenciación en vísperas de la independencia como de la abolición hemos explorado en este estudio. Sin duda, la ideología guatemalteca de supremacía ladina en medio de la nacionalidad liberal tuvo múltiples bases en la sociedad decimonónica. No obstante, este proceso no solo fue heterogéneo dentro de la sociedad ladina, sino que los afroamericanos desempeñaron papeles claves en todo ello. Futuros estudios de las plantaciones y pueblos dominicos de San Jerónimo, Amatitlán y Palencia ayudarán sin duda a esclarecer muchas complejidades poco reconocidas de este proceso centenario.

BIBLIOGRAFÍA

Bertrand, Michel. "La tierra y los hombres: la sociedad rural en Baja Verapaz durante los siglos XVI al XIX". En: *La sociedad colonial en Guatemala: Estudios regionales y locales.* Edición de Stephen Webre. Antigua, Guatemala: CIRMA. 1989. pp. 141-180.

Calderón Diemecke de González, Ofelia. *El negro en Guatemala durante la época colonial.* Guatemala: Editorial 'José de Pineda Ibarra'. Ministerio de Educación. 1973.

Cortés y Larraz, Pedro. *Descripción geográfico-moral de la diócesis de Goathemala.* 2 tomos; Biblioteca "Goathemala" 20. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia. 1958.

Chinchilla Aguilar, Ernesto. *Historia y tradiciones de la ciudad de Amatitlán.* Guatemala: Ministerio de Educación Pública. 1961.

Craton, Michael. "The Transition from Slavery to Free Wage Labour in the Caribbean, 1780-1890: A Survey with Particular Reference to Recent Scholarship". En: *Slavery and Abolition.* 13:2-1992. pp. 37-67.

Donkin, R. A. *Spanish Red: An Ethnogeographical Study of Cochineal and the Opuntia Cactus.* Volume 67. Part 5-1977. Philadelphia: The American Philosophical Society. p. 84.

Gage, Thomas. *Nueva relación que contiene los viajes de Tomás Gage en la Nueva España.* Biblioteca "Goathemala" 18. Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia. 1946.

_________. *Thomas Gage's Travels in the New World.* 2d. ed. Oklahoma: Ed. J. Eric S. Thompson. Norman: University of Oklahoma Press. 1969.

Gould, Jeffrey. "Gender, Politics, and the Triumph of Mestizaje in Early 20th Century Nicaragua". En: *Journal of Latin American Anthropology.* 2:1-1996. pp. 4-33.

Griffith, William J. *Empires in the Wilderness: Foreign Colonization and Development in Guatemala, 1833-1844.* Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1965.

Gudmundson, Lowell. "De 'negro' a 'blanco' en la Hispanoamérica del siglo XIX: La asimilación afroamericana en Argentina y Costa Rica". En: *Mesoamérica* 12 - diciembre de 1986. pp. 309-329.

_________. "De temibles y bárbaros a ciudadanos ejemplares: los mulatos y las naciones en Centroamérica". Ponencia presentada en: *Congreso Latin American Studies Association.* Atlanta, marzo de 1994.

Haigh, Roger M. editor. *Bibliographic Guide to the Guatemalan Collection.* Salt Lake City: University of Utah Press. 1981.

Hale, Charles R. "Mestizaje, Hybridity, and the Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America". En: *Journal of Latin American Anthropology.* 2:1-1996. pp. 34-61.

Holleran, Mary P. *Church and State in Guatemala.* New York: Columbia University Press. 1949.

Jefferson, Ann. Tesis doctoral en preparación sobre la historia social de Oriente, 1800-1850.

Juarros, Domingo. *Compendio de la historia del Reino de Guatemala, 1500-1800.* Guatemala: Editorial Piedra Santa. 1981.

Langenberg, Inge. *Urbanisation und Bevolkerungsstruktur der Stadt Guatemala in Der Ausgehenden Kolonialzeit: Einesozialhistorische Analyse der Stadtverlegung und Ihrer Auswirkungen auf Die Demographische, Berufliche und Soziale Gliederung der Bevolkerung (1773-1824).* Cologne and Vienna: Bohlau Verlag. 1981.

_________. "La estructura urbana y el cambio social en la ciudad de Guatemala a fines de la época colonial, 1773-1824". En: *La sociedad colonial en Guatemala: Estudios regionales y locales.* Edición de Stephen Webre. Antigua: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica, CIRMA. 1989. pp. 221-240.

Lutz, Christopher H. *Santiago de Guatemala, 1541-1773: City, Caste, and the Colonial Experience.* Norman: University of Oklahoma Press.1994.

McCreery, David. *Rural Guatemala, 1760-1940.* Stanford: Stanford University Press. 1994.

Morelet, Arthur. "Viaje a la América Central y el Yucatán". *Nuevo viajero universal.* Vol. 3 (América). Guatemala: Biblioteca Brañas Universidad de San Carlos. Miscelánea Nº 22565. pp. 611-612.

Ortmayr, Norbert. "Matrimonio, estado y sociedad en Guatemala (siglos XIX y XX)". En: Christopher H. Lutz, W. George Lovell, Arturo Taracena Arriola y Norbert Ortmayr Eds. *Territorio y sociedad en Guatemala: Tres ensayos históricos.* Guatemala: Centro de Estudios Urbanos y Regionales: Universidad de San Carlos de Guatemala 1991. pp. 58-125.

Palmer, Steven. "Racismo intelectual en Costa Rica y Guatemala, 1870-1920". En: *Mesoamérica.* 31 junio de 1996. pp. 99-121.
Ruz, Mario Humberto. "Sebastiana de la Cruz, alias 'La Polilla', mulata de Petapa y madre del hijo de Dios". En: *Mesoamérica.* Nº 23 (junio de 1992). pp. 55-66.

Smith, Carol. "Myths, Intellectuals, and Race/Class/Gender Distinctions in the Formation of Latin American Nations" En: *Journal of Latin American Anthropology.* 2:1 –1996. pp. 148-169.

__________. "Race-Class-Gender Ideology in Guatemala: Modern and Anti-Modern Forms". En: *Comparative Studies in Society and History.* 1995. pp. 723-749.

Solórzano, Juan Carlos. "Haciendas y ladinos en Guatemala (Siglo XVIII)". En. *Anuario de Estudios Centroamericanos.* Vol. 10-1984. pp. 95-124.

Taracena, Arturo. "Contribución al estudio del vocabulo 'ladino' en Guatemala (S. XVI-XIX)". En: *Historia y antropología de Guatemala: Ensayos en honor de J. Daniel Contreras.* R. Guatemala: Ed. Jorge Luján Muñoz. Facultad de Humanidades. Universidad de San Carlos de Guatemala. 1982. pp. 89-104

Tobar Cruz, Pedro. "La esclavitud del negro en Guatemala". En: *Revista de Antropología e Historia de Guatemala.* 17, Nº 1 (enero de 1965). pp. 3-14.

Woodward, Ralph Lee. *Rafael Carrera and the Emergence of the Republic of Guatemala, 1821-1871.* Athens: University of Georgia Press. 1993.

LOS AFRICANOS DE BUENOS AIRES, 1750-1880

Marta Beatriz Goldberg
Universidad Nacional de Luján, Argentina

¿Negros en Argentina?

Ni los hay ni los hubo nunca, contestan los argentinos supuestamente cultos, cuando se les pregunta, acerca de la presencia de negros en su país.

Esto implica una verdadera amnesia histórica. En todas las fiestas patrias escolares hay siempre niños con sus caras pintadas de negro, los cuales representan a vendedores ambulantes y lavanderas que cumplen distintas funciones al servicio de sus amos o bailan danzas folclóricas. Al recordarles esas ceremonias que se reiteran de año en año en las que han participado ellos mismos o participan sus hijos o nietos, se ven obligados, ante tamaña evidencia, a aceptar la presencia negra en la historia argentina. Y después de reconocer esa realidad irrefutable, probablemente continúan expresiones como: "pero eso fue en la época colonial", "pero eran muy pocos", "pero los tratábamos muy bien", "bueno, pero la esclavitud terminó, muy temprano, en 1813". Todas estas respuestas son erróneas. Ni fueron muy pocos, ni los tratábamos tan bien, ni la esclavitud estuvo solo limitada a la época colonial, ni concluyó en 1813.

Desde hace muchos años vengo trabajando sobre la población de origen africano que vivió en la ciudad de Buenos Aires y cuya importancia numérica y social fue mucho mayor de lo que se cree. Otro tanto ocurrió en otras regiones del actual territorio argentino. Por ejemplo, en Córdoba, Tucumán y Catamarca, en el último tercio del siglo XVIII su número superaba al de los blancos.

También en las zonas rurales está demostrada la importancia de la población negra. Tal el caso de estancias coloniales rioplatenses, que eran propiedad de laicos, jesuitas y órdenes regulares. Las tareas permanentes en esas estancias estaban a cargo de mano de obra de esclavos –negros o mulatos– que también colaboraban en las tareas estacionales. En general, también solían ser esclavos la mayoría de los capataces.

La mano de obra esclava siguió siendo significativa en la primera etapa de la independencia, como se observa en los inventarios de establecimientos rurales y en los censos y registros parroquiales de la campaña bonaerense.

La "invisibilidad": ¿desaparecidos o ignorados?

¿Y qué significa ese pero que inicia generalmente cada una de las frases con las que, finalmente, los argentinos reconocen la presencia de la población negra en su historia? Creo que el pero traduce, de alguna manera, sentimientos mezclados de culpa, prejuicio y olvido histórico.

Los argentinos están orgullos de ser el país más blanco de Latinoamérica y de que la ciudad de Buenos Aires, capital de su país, sea comparada muchas veces con las europeas por el aspecto de su población, su arquitectura y su movimiento cultural. Ese orgullo, que llega a veces a la soberbia en los nacidos en Buenos Aires, los lleva a olvidar la presencia negra en su historia y en su cultura, evidente en el baile que identifica a los argentinos: el tango.

Esa fragilidad de la memoria histórica de los argentinos no es sorprendente a la luz de los acontecimientos de los últimos años, en los que la desaparición caracterizó a la Argentina: desaparición de personas, desaparición de sujetos históricos. Operaciones típicamente argentinas en las que mágicamente se hace desaparecer lo que molesta, tanto del mundo de los vivos como de la memoria histórica. Se hizo desaparecer a los guerrilleros, que "eran muy pocos, muy malos, muy irritantes", y hasta desaparecieron sus hijos cuando nacieron en cautiverio. No debía quedar nada sobre la faz de la tierra que mostrase que alguna vez existieron. País solo de blancos, donde no hubo ni indios ni negros. Ni guerrilleros, ni violentos. Argentina quiere ser un país de

rubios de ojos azules. País ordenado y prolijo. Que no se parezca a los de Latinoamérica. País del primer mundo, confiable para los inversores extranjeros. Ni coreanos, ni bolivianos, ni peruanos, ni chilenos, ni uruguayos. Son raros, son distintos, son amarillos, son negros: son peligrosos.

Los periódicos insisten día a día: los inversores extranjeros se equivocan, nos confunden con los brasileños. Nuestro país no es una "república banana". Un peso argentino equivale a un dólar.

Los precios se fijan en dólares. El presidente propone dolarizar la moneda. Nadie se indigna. Por lo contrario, se dice: para qué, si ya está dolarizada, si todo, hasta el pan de cada día, se puede pagar en dólares.

Civilizados, nunca bárbaros ni salvajes. Así como los familiares de los desaparecidos de nuestra última dictadura militar debieron recurrir a las Sociedades de Derechos Humanos, tendremos que recurrir a una sociedad que defiende los derechos de negros e indios a permanecer en la memoria histórica argentina. Quizás así puedan tener un lugar en el Museo de la Memoria Nunca Más, que la Dirección de Museos de la Ciudad de Buenos Aires está diseñando.

Cuándo y por qué llegaron

Los primeros varones africanos llegaron al actual territorio argentino como esclavos de los descubridores y conquistadores. El ingreso sistemático de esclavos africanos por la ciudad de Buenos Aires comenzó poco después de la segunda y definitiva fundación de la ciudad, en 1580, debido a los constantes pedidos de los pobladores, quienes los consideraban imprescindibles, dada la casi inexistencia de indios para encomendar en esa zona. Primero se introdujeron varones africanos. Pese a las prohibiciones, estos se relacionaron con las indias, lo que dio origen a la "zamboización", es decir, a la mezcla afroamericana, la cual se describía generalmente como resultado de la violencia, de los bajos instintos, de la lujuria desenfrenada de los africanos.

Con la colonización y, especialmente, cuando comenzó el proceso productivo, llegaron las mujeres africanas, las esclavas, que luego se destinaron a mil y una tareas domésticas y artesanales. Pero como principal motivo de su ingreso se señala la necesidad de

dar satisfacción a la tan mencionada "sexualidad desenfrenada" de los esclavos africanos, para que no siguieran atacando a las indias, y para "fijarlos a la tierra". Esta política matrimonial con respecto a los esclavos fue comúnmente seguida por los jesuitas, pero no siempre por los religiosos mercedarios y dominicos, y menos aún por los particulares, aunque se tratase de eclesiásticos.

En el siglo XVIII se autorizó, en Buenos Aires, el Asiento Francés de la Compañía de Guinea (1701), y luego el asiento inglés de la South Sea Company (1713), los cuales aumentaron significativamente el ingreso de negros al país. En la segunda mitad del siglo XVIII, la trata de esclavos pasó a estar en manos de particulares, en especial a partir de la creación del Virreinato del Río de La Plata y de la habilitación de Buenos Aires como puerto (1776). Comerciantes, a menudo portugueses, conducían a los esclavos a los mercados del interior de Argentina y a los de Chile y de la actual Bolivia.[1]

¿Cuántos eran? La "desaparición"

Los datos censales permiten comprobar que, entre 1744 y 1822, la población de la ciudad de Buenos Aires creció en un promedio del 2,2% anual, y que el registro de mayor crecimiento correspondió al período entre 1744 y 1778. El incremento demográfico que caracterizó al siglo se debió, más que todo, a la inmigración, tanto la que salía desde el interior del país hacia el puerto como a la que provenía del exterior, en la que incidió particularmente la inmigración forzada de africanos, estimada en 45 000 individuos entre 1740 y 1810. Destacamos particularmente que el crecimiento se dio en este período en términos absolutos en todos los sectores. En este sentido la población blanca se duplicó, en tanto que disminuyó en términos relativos con respecto al total de la población (80,2% - 60,8%). La de origen africano aumentó en valores absolutos y porcentuales. En el total de habitantes pasó de 16,9%, en 1744, a 28,4% en 1778. Declinó en 1810 a un 27,7%, y en 1822 pasó a representar solo un 26%. La cantidad de indios y de mestizos fue siempre poco significati-

---

1 Elena F. S. de Studer. *La trata de negros en el Río de la Plata durante el siglo XVIII*. Buenos Aires: Libros de Hispanoamérica. 1984. p. 111.

va en la ciudad de Buenos Aires, pues se calculaba para ese período entre el 1,4% y el 4,8% del total. Hacia 1836-38 la población negra y mulata se mantuvo en valores absolutos, pero decreció en los porcentuales.[2]

Estos datos censales no coinciden con la impresión que nos dejan los testimonios de los viajeros. Ellos consideran que, en 1810, un quinto de la población era blanca y el resto estaba formada por grupos mezclados. Los criterios diversos utilizados por los censistas y por los viajeros para definir la categoría "mulato" pueden causar las diferencias.[3]

La proporción entre libres y esclavos sobre el total de africanos y mulatos fue variable en ese período. En 1778 aumentó considerablemente el número de esclavos, y disminuyó hacia 1827, cuando aproximadamente la mitad del grupo era libre. Si tomamos en cuenta solamente a los mulatos, la proporción de esclavos en el total era prácticamente la inversa, lo cual indica la rapidez con que se produjeron dos hechos fundamentales: la manumisión y el mestizaje.

Varios motivos confluyeron para producir la disminución de la población negra:

- La prohibición de la trata de esclavos en 1812, que, si bien no se cumplió totalmente y siempre dejó resquicios legales que permitieron la introducción de esclavos, produjo de hecho una enorme disminución del ingreso. Realmente se puso punto final a este infame comercio en 1840, año en que se firmó un tratado con Inglaterra.

- La altísima mortalidad general y en particular la infantil.[4]

---

2 Para un análisis detallado de los datos demográficos y su interpretación, veáse Marta B. Goldberg. "La población negra y mulata en la ciudad de Buenos Aires". En: *Desarrollo Económico.* Nº 61. Vol. 16. Abril-junio de 1976. Buenos Aires: Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES).

3 Samuel Trifilo. *La Argentina vista por viajeros ingleses, 1810-1860.* Colección Platania. Buenos Aires: Ediciones Gure s.r.l. 1959.

4 Entre libres y esclavos (tasas por mil), la mortalidad masculina de 0 a 15 años es: blancos 55,97, de color libres 144,84, de color esclavos 17,41, de color libres y esclavos 115,99. Mortalidad femenina de 0 a 15 años, es: blancas 45,68, de color libres 96,60, de color esclavas 14,16 y de color libres y esclavas 75,82. Otra diferencia es en varones de más de 15 años: libres 30,27, de color esclavos

- La incidencia de las epidemias.[5]

- La utilización de varones afroargentinos, de entre 13 y 60 años, en los ejércitos libertadores y en los batallones y milicias que lucharon en las guerras civiles contra los indios, en los avances en la frontera, en los puestos de frontera, en la Guerra contra el Brasil, en las Guerra de la Triple Alianza, de 1866 (Argentina con Uruguay y Brasil contra Paraguay).[6]

Como consecuencia de lo anterior se produjo un verdadero desequilibrio entre el número de mujeres y el de varones adultos (bajísimo índice de varones), el cual condujo necesariamente al mestizaje. Durante el período, el número de varones adultos del grupo negro-mulato disminuyó significativamente. En 1744 había 115 hombres por cada 100 mujeres; a partir de 1778, en cambio, el número de mujeres africanas y mulatas superaba el de los hombres de esos mismos grupos, lo cual se agudizó en los años posteriores, hasta que, en 1827, solo había 58 hombres por cada 100 mujeres.[7]

24,95. Esta diferencia se repite para las mujeres de más de 15 años: de color libres 21,03, de color esclava 14,16 Estas cifras muestran que los libres "mueren más" que los esclavos, es decir que empeora el nivel de vida al ser liberados. La relación entre nacidos y muertos en el primer año de vida (mortalidad infantil) indica que muere casi la mitad de los nacidos. En M. Goldberg. *Op. cit.*

5 El comportamiento de la población afroargentina ante una epidemia difiere significativamente con el de la población blanca. Los dos grupos son afectados el año de la epidemia con una enorme elevación de la mortalidad. Pero más los afros que los blancos y, además, por varios años, con una mortalidad más elevada que la anterior a la epidemia. El grupo blanco, en cambio, se repone de inmediato. Goldberg. *Op. Cit.* y M. Goldberg y S. Mallo. "Enfermedades y epidemias padecidas por los esclavos". Ponencia presentada en: *IX Congreso Internacional de Halada.* Cartagena de Indias. 1997.

6 A partir de 1813, una serie de decretos inició la práctica con el Rescate de Esclavos para la Guerra. Los propietarios debían vender al Estado, uno de cada tres de los que tenían para servicio doméstico, uno de cada cinco de los que estaban trabajando en chocolaterías y fábricas y uno de cada ocho de los destinados a labranza. Sobre utilización de esclavos en las Guerras de la Independencia ver: Marta B. Goldberg y Laura Jany, "Algunos problemas referentes a la situación del esclavo en el Río de la Plata, 1810-1830". En: *Academia Nacional de la Historia. IV Congreso Internacional de Historia de América.* Tomo VI, Buenos Aires. 1966.

7 Veáse Nota 2.

La negación historiográfica: las mujeres y su importancia[8]

Las africanas esclavas no solo se unían en santo matrimonio a los varones de su raza, sino que también estaban sexualmente a disposición de sus amos y de los hijos y parientes de estos, en relaciones generalmente casuales, hecho que dio origen a una numerosa población mulata. Acerca de esas relaciones prácticamente no hablaron los cronistas, posiblemente porque ya eran frecuentes en la Península Ibérica, y para ellos no merecían ingresar a la épica. Además, ¿por qué habrían de comentarlas? ¿Qué mal había en hacer uso de algo que se poseía en propiedad? Lo novedoso era el encuentro de los españoles con las indias, y de eso si hablaron. Por otra parte, para algunos historiadores las mujeres africanas se beneficiaban al tener relaciones sexuales con sus amos blancos o con los parientes blancos de sus amos, porque esas relaciones les permitían obtener un mejor trato, tanto para sí como para los hijos que nacían de esos encuentros. Como ocurrió en otros lugares, la promesa de libertad hecha a las esclavas a cambio de sus favores sexuales tiene que haber sido muy frecuente, tanto como el incumplimiento de tal promesa.

Los conceptos de "hipersexualidad", "lujuria salvaje", "desenfreno", "bajos instintos" y otros del mismo tenor se aplicaban a las mujeres africanas y a toda expresión cultural –sacra o profana– en la que intervenían africanos. Todavía en la segunda década del siglo XX, un importante intelectual argentino,[9] al relatar una ceremonia de los afroporteños la califica reiteradamente como lasciva y vergonzosa, y sostiene que las mujeres africanas o mulatas "que entraban en trance tenían fama de ser las más lujuriosas amantes".

Las mujeres africanas que, al principio, llegaron en menor cantidad que los varones, pero que a partir del último tercio del siglo XVIII los superaron en número, también los superaron en precio en el mercado de las ciudades,[10] posiblemente porque podían desempeñarse en una muy amplia gama de actividades en el

8 Para una ampliación de este tema ver: Marta B. Goldberg. "Mujer negra rioplatense". En: *Revista Arenal.* Granada. 1996.

9 José Ingenieros. *La locura en la Argentina.* Buenos Aires: s.e. 1920. pp. 15-17, 38.

10 José Luis Moreno. "La ciudad de Buenos Aires en 1778". En: *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad del Litoral.* Nº 8. 1966.

ámbito doméstico o fuera de él y aportar sus jornales a sus amos.[11] Desde el punto de vista de la inclusión de género, las Sociedades y Naciones Africanas[12] constituyeron una verdadera excepción en relación con las otras asociaciones contemporáneas, ya que las negras gozaron de mucho mayor espacio en su grupo étnico que las blancas en el suyo.

No tenemos datos sobre la cantidad de mujeres que en las primeras décadas participaron en estas sociedades, pero sabemos que, a diferencia de los varones, no tenían derechos políticos plenos. A partir de 1840, las sociedades perdieron momentáneamente a muchos de sus hombres, debido a que estos fueron reclutados para prestar servicios en la guerra civil. Esto permitió a las mujeres asumir el control de las sociedades, continuar reuniéndose, recaudar las cuotas, administrar los bienes y llegar a presidirlas. Esta situación se prolongó por más de una década. Las mujeres llegaron, en algunos casos, a aliarse con hombres que no pertenecían a la misma sociedad. Al regresar de la guerra, en 1852, los hombres encontraron a sus naciones gobernadas por mujeres e invadidas por individuos de otras naciones. En algún caso recurrieron a la policía e intentaron recuperar sus privilegios. Pero, según el comisario, las mujeres eran las salvadoras de la nación, por lo que las ayudó a enfrentar la presión de los hombres, pese a que estatutariamente los derechos políticos eran un privilegio masculino.

Es sorprendente y original que, en 1855, el género se haya convertido en bandera para acusar a los hombres de descuidar los bienes societarios, y para criticar directamente el criterio de legitimidad de su poder dentro de la sociedad. Se argüía que no bastaba con ser hombres para tener derecho a mandar, sino que era necesario aportar trabajo y servicios. Finalmente, hasta se llegó a plantear una pretensión[13] "democrática" de la validez de la mayoría, ya que se argumentó, que "no se sabía por qué iban a mandar si eran minoría".

---

11 Marta B. Goldberg y Silvia C. Mallo. "La población africana de Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia(1750-1850). En: *Temas de Asia y África*. Nº 2 de la Sección Asia y África del Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. 1994.

12 Veáse más adelante, en este mismo artículo, "Ayuda mutua, cofradías y asociaciones".

13 Archivo General de la Nación (Argentina) Sala X-31-11-5 Policía-Sociedades Africanas.

En el período que comenzó con la abolición de la esclavitud (1860) las asociaciones dejaron de ser mixtas. Posiblemente la exclusión de las mujeres haya sido una forma de adaptarse a las formas de asociación blancas. Las afroargentinas crearon, a partir de entonces, sus propias asociaciones de índole festiva, y organizaron sus propias "comparsas" en los carnavales. Con los varones compartían fiestas en paseos y salones, pero se reunían por separado para organizarse y ensayar. Esto fue criticado incluso dentro de la comunidad que quería amoldarse a los cánones de la sociedad blanca. En 1870, un escritor afroargentino manifestaba en un periódico:

> Ahí están esas mujeres que por ser hijas del trabajo se creen en perfecto derecho a fundar comparsas carnavalescas, enmascararse e ir ante un público a aullar como lobos. El apego al hogar y a los quehaceres que hay en él deben ser para la mujer los dos polos de su existencia, la que sale de ellos vive en el desorden y se coloca en ridículo.[14]

El largo camino hacia la libertad

En 1813 se dispuso la Libertad de Vientres, la cual indicaba que los nacidos a partir de 1814 pasarían a ser libertos. Esta condición legal era intermedia entre la de los libres y la de los esclavos ya que los libertos debían servir a los amos de su madre hasta los 16 ó 20 años, según fuesen varones o mujeres.[15] El amo estaba a cargo del "patronato del liberto". Este "patronato" podía ser vendido y revendido por el tiempo que le restara al liberto para obtener la libertad. Esta reglamentación permitió una verdadera esclavitud encubierta, ya que generalmente se producían ocultaciones o se encontraban resquicios legales para prolongar la servidumbre de los libertos. Este sistema también fue reglamentado para los esclavos rescatados, para que trabajaran en el ejército, o

---

14 A.G.N. Id. anterior y Oscar Chamosa. *Asociaciones africanas de Buenos Aires*. Tesis de Licenciatura en Historia. Universidad Nacional de Luján. 1995.

15 Sobre la legislación desde la independencia, veáse Castellano Sáenz Cavia, Rafael M. "La abolición de la esclavitud en las Provincias Unidas del Río de la Plata (1810-1860)". En: *Revista de Historia del Derecho*. Buenos Aires. (Tomo IX). 1981.

para los ingresados por las operaciones de corso realizadas durante la guerra con el Brasil (1826/27).[16] En ambos casos eran considerados "libertos", y debían servir en el ejército o para sus patronos por el término de cinco años. Este período siempre se prolongaba por más tiempo con diversas tácticas.

En 1860, entró en vigencia la abolición de la esclavitud para la provincia de Buenos Aires, que ya, con la Constitución de 1853, se había decretado para el resto del país.

Ayuda mutua: cofradías y asociaciones

En Buenos Aires se reconocen tres tipos básicos de agrupaciones comunitarias de africanos: las cofradías, las naciones y las sociedades. Su existencia y funcionamiento están relativamente bien documentados, desde las últimas décadas del siglo XVIII hasta fines del XIX, con alguna esporádica mención posterior. Su historia es la de una progresiva búsqueda de autonomía, raras veces alcanzada, salvo hacia el final del período.

Las cofradías africanas tuvieron su apogeo en la época colonial y respondían a un doble propósito: por parte de los africanos, reunirse con los de su misma condición; por parte de la sociedad colonial hispana, mantener bajo control –mediante la acción de la Iglesia Católica–, toda manifestación que pudiera poner en peligro el orden establecido. Se organizaban en las iglesias y en los conventos, a semejanza del típico modelo de hermandad lega religiosa de los blancos, pero en forma separada de estos y con neta mayoría de esclavos. Se sostenían con las contribuciones de sus asociados –tanto fruto de su trabajo como de las recaudaciones de los bailes públicos–, lo que les permitía solventar gastos de misas, funerales y ayuda a los enfermos. Los cofrades se reunían una o dos veces por semana, ocasión en la que recibían también nociones de doctrina cristiana. Cada cofradía tenía como autoridades a un capellán de la parroquia y a un "hermano mayor" negro, elegido por los mismos cofrades. Este último cargo

16 Liliana Crespi. "Negros apresados en operaciones de corso durante la guerra con el Brasil (1825-1828)". En: *Temas de Asia y África*. Nº 2 de la Sección Asia y África del Instituto de Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. 1994.

era prácticamente nominal, ya que todas las decisiones importantes eran tomadas por el capellán, es decir, el sacerdote blanco.

Se han recogido numerosos testimonios acerca de las quejas de los cofrades africanos, cuyas peticiones sobre la celebración de misas y funerales no eran, al parecer, "correctamente atendidas". La cofradía negra no poseía el control de sus propios fondos y no podía gastar ese dinero sin la debida autorización del capellán. Aún más: "en las reuniones, los miembros no podían hablar sin antes pedir permiso al sacerdote". Creemos, no obstante, dada la numerosa documentación que registra críticas de los miembros de San Baltasar hacia su capellán, que por una u otra vía, los cofrades africanos lograban hacerse oír.[17]

Hacia fines del siglo XVIII, las cofradías coexistieron con una nueva forma de asociación: las naciones. La relación entre ambas no se ha aclarado aún, pero la consolidación de las naciones se dio en un período en que las autoridades gubernamentales asumieron el control de muchas funciones que hasta entonces habían estado en manos de la Iglesia Católica. Fue la policía la que reemplazó a la Iglesia en el control de las "naciones", en las cuales se agrupaban los africanos según sus "naciones" o lugares de origen. Esto se evidencia –salvo unos pocos casos– en los nombres de las "naciones":

1. Abaya
2. Amuera
3. Asante (Sainte, Ashanti)
4. Auza Bagungane
5. Banguela
6. Barno o Bornó
7. Basundi
8. Bayombé
9. Brasilera
10. Brasilera Bahiana
11. Cabunda (Cambunda)
12. Calumbo
13. Carabari

---

17 Miguel Ángel Rosal. "Algunas consideraciones sobre las creencias religiosas de los africanos porteños, (1750-1820)". En: *Investigaciones y Ensayos*. Nº 31. Academia Nacional de Historia, julio-diciembre 1981. pp. 369-383.

14. Caravalid
15. Casanche
16. Congo
17. Congo Augunga
18. Erico Briola
19. Fraternal
20. Gangela
21. Loangos
22. Humbama
23. Huombe
24. Loango
25. Lucango
26. Lubolos
27. Lumbana
28. Luumbi
29. Macuaca (Majuaga)
30. Main
31. Macinga
32. Maravi (o Marave, Malavé, Malawi)
33. Mina Maji (o Maje)
34. Mina Nago Mondongo
35. Mongolo
36. Monyola
37. Muñambani (Muñembá o Muñambaru)
38. Morenos Criollos Nuestra Señora de Luján
39. Morenos Brasileiros
40. Moros
41. Mozambique
42. Muchague
43. Mucherenge
44. Mucoba
45. Mucumbi
46. Mue Vesunele
47. Muñanda
48. Muncholo
49. Musundi
50. Protectora Brasilera
51. Quipara
52. Hermandad del Rosario
53. Sociedad Sabalú

54. Hermandad San Baltasar
55. San Benito
56. San Gaspar
57. San Pedro
58. Tacua
59. Umbala
60. Umbonia
61. Villamoani
62. Yida
63. Zeda
64. Zongo[18]

El propósito de las "naciones" era ayudar a los esclavos de la misma etnia a comprar su propia libertad y a organizar fiestas, bailes y procesiones, a las que, en su etapa de apogeo, solía asistir el gobernador de Buenos Aires con su familia.[19]

Aportes culturales: la música y la danza de los afroargentinos

Las distintas agrupaciones comunitarias están íntimamente conectadas con la celebración de diversiones y bailes. Los autores que han tratado este tema no han vacilado en adjudicar un lugar de primera magnitud a la rica expresión musical y coreográfica afroargentina, manifestada ininterrumpidamente a lo largo de diversos períodos. Podemos considerar, pues, que el ámbito de la música y de la danza constituyen la manifestación artística afroar-

---

18 Nota sobre naciones:
Amuera: Escindida de la sociedad Muchagua.
Bayombé: Separada de la nación Congo Augunga.
Gangela: El nombre completo era Gangela Luymbi, pero en la lista citada aparece como dos sociedades distintas. Es posible que se hayan separado.
Huombe: Se escindió de la Lubolo.
De la nación Mina se desprendieron las Mina Maji y la Mina Nagó.
Muchague: De una división de la nación Mozambique.
Quipara: Desprendimiento de Quiasma.
A.G.N. Sala X-31-11-5 y Oscar Chamosa. *Asociaciones africanas de Buenos Aires*. Tesis de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional de Luján. 1995.

19 Marta Goldberg. "Los negros de Buenos Aires". En: Martinez Montiel, Luz María (coordinadora). *Presencia africana en Sudamérica*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1995. Archivo General de la Nación (Argentina). Sala X-31-11-5 Policía- Sociedades Africanas.

gentina más propia y genuina, dado que otras ramas, como la literatura o la plástica, han sido casi siempre creadas por los blancos.

Con respecto al baile, sus momentos de mayor esplendor se dieron hacia fines del siglo XVIII y a mediados del XIX. Las primeras referencias que se conocen aparecen ya desde la segunda mitad del siglo XVIII y versan principalmente sobre el baile denominado *candomblé*. También se refiere a las sucesivas autorizaciones y prohibiciones de las autoridades locales para su práctica.

Las autoridades del Cabildo de Buenos Aires manifestaron una oposición encarnizada contra los candomblés. En sus informes al virrey sostenían que esos bailes eran lascivos y lujuriosos, y que los esclavos descuidaban sus responsabilidades por asistir a ellos. También expresaban temores frente al peligro de estallidos de violencia, pues ya se habían registrado choques con las autoridades. Otra inquietud frecuentemente reiterada por los cabildantes giraba en torno a la procedencia de los fondos que los africanos recaudaban para la realización de sus festividades. Sostenían que el dinero solo podía provenir del robo a los amos. La administración virreinal prohibió las reuniones de africanos realizadas sin la debida supervisión oficial, tal como sucedió en 1766, 1770 y 1790. También, a veces, respondió afirmativamente a peticiones especiales. En 1795, dio permiso a los africanos de la nación Congo para que realizaran bailes los domingos y feriados y, en 1799, otorgó un permiso análogo a los de Cambunda. La interdicción más absoluta por parte del virrey giraba en torno a la eventual coronación de algún participante, temiendo que esto pudiera menoscabar su propia autoridad. Tal fue el caso de Pedro Duarte, esclavo relacionado con la nación Congo, quien al parecer había sido coronado como rey en el transcurso de un candomblé, en 1787, y fue forzado a renunciar.

Es indudable que esas danzas conservaron, durante los primeros tiempos, fuertes vínculos con el ritual de origen de las distintas celebraciones religiosas africanas. Probablemente al principio su práctica era secreta y estaba reservada solo a los iniciados, pero, a partir del siglo XVIII, los afroargentinos comenzaron a romper el hermetismo de sus bailes y los fueron incorporando a las celebraciones de la Iglesia Católica. Es probable que tal situación se debiera a que la primera etapa del candomblé coincidió con la primigenia organización comunitaria de los africanos en "cofradías", bajo la influencia indiscutida de la Iglesia. La partici-

pación en ceremonias católicas está relativamente bien documentada, desde las últimas décadas del siglo XVIII hasta fines del XIX, con alguna esporádica mención posterior. Las imágenes sagradas rodeadas por "jardines" de flores artificiales eran llevadas en procesión por las calles, al son y al paso del candomblé, en determinados días o épocas del año, principalmente en el período litúrgico eclesiástico de la Navidad y la Epifanía, y también en carnavales, Pascua y San Juan, en medio de una multitud de africanos que practicaban sus bailes en público y a la vista de los blancos.

En una segunda etapa, a partir de la segunda década del siglo XIX, el lugar obligado de los candomblés eran las casas y los sitios de las "naciones" africanas, ubicadas en barrios periféricos denominados popularmente del Tambor y del Mondongo. Abundan las disposiciones municipales que demarcaban sus límites, debido a que los vecinos se quejaban frecuentemente de las molestias causadas por el repique constante del tambor.

El estudio del candomblé[20] permite apreciar distintas etapas en su evolución, ya que con el mismo nombre, se designan la música, el baile y también la fiesta misma. Esta última podía celebrarse a puertas cerradas, en la vía pública y en velatorios; era de carácter sacro o profano, y podía variar según fuese la "nación" de sus participantes. Abundan los testimonios sobre la coreografía de los candomblés. Un momento principal era la entronización de la estatuilla de San Benito, de San Baltasar o de alguna otra imagen religiosa, a la que seguía el "cortejo" con la entrada del "rey" y de la "reina". Después venía "la calle y ombligada", es decir, el momento en que los bailarines se ordenaban en dos filas enfrentadas; cada lado encabezado tanto por el "escobero" o "escobillero" como por el "viejo" y la "abuela negra". Había momentos de "ataque" y de "conquista", en los que los bailarines avanzaban y retrocedían en fugaz contacto de vientres. Se sucedían rondas en marcha y contramarcha, dejando espacio para que, tanto el escobillero como el brujo o gramillero (experto en yuyos), se lucieran como solistas. Por último, y siempre al son de sus instrumentos y acompañándose con el canto de coplas y estribillos, llegaba el momento de la "baraúnda" o "entrevero", en la que el baile estructurado y colectivo se disolvía en la libre y agitada inspiración de cada bailarín. Esta era la parte

20 Hugo Ratier. "Los porteños". En: *Vicus*. Cuadernos, Arqueología. Antropología cultural, Etnología. 1:87-150; John Benjamín B.V. Amsterdam. 1977.

más definidamente orgiástica del candomblé, al decir, de los numerosos testimonios registrados. Durante las primeras décadas del siglo XIX se intensificaron las prohibiciones, hasta llegar a la interdicción total de la realización de bailes públicos, en 1825. Pero con posterioridad, en la época del gobernador Rosas (1829-1832 y 1834-1852) y bajo su directa protección, el candomblé resucitó y vivió su período de mayor apogeo. Como muestra de los testimonios contrarios a esta expresión afroargentina, hemos seleccionado un texto de mediados del siglo XVIII, que dice:

> Las diversiones de los negros bozales son las más bárbaras y groseras que se puedan imaginar: su canto es un aúllo. De ver sólo los instrumentos de su música se inferirá lo desagradable de su sonido. La quijada de un asno con su dentadura floja, con las cuerdas de su principal instrumento que rascan con un hueso de carnero, asta u otro palo duro [...], hacen unos altos y tiples tan fastidiosos y desagradables que provocan a tapar los oídos o a correr a los burros, que son los animales más estólidos y menos espantadizos. En lugar del agradable tamborcillo de los indios, usan los africanos un tronco hueco y a los dos extremos le ciñen un pellejo tosco golpeando el cuero con sus puntas, sin orden, sólo con el fin de hacer ruido. Sus danzas se reducen a menear la barriga y las caderas con mucha deshonestidad, a las que acompañan con gestos ridículos y que traen a la imaginación la fiesta que hacen al diablo los brujos en sus sábados, y finalmente sólo se parecen las diversiones de los negros a las de los indios, en que todos brincan y finalizan en borracheras.[21]

Los relatos sobre los candomblés de la época de Rosas (aproximadamente de 1830 a 1852) salieron especialmente de la pluma de sus acérrimos enemigos: los unitarios. Estos no solo fueron feroces detractores del régimen, sino que siempre remarcaron sus aspectos "bárbaros" o "salvajes" y, en particular, de sus diversiones. Un testimonio brindado por un contemporáneo, el historiador Vicente Fidel López, dice:

---

21 Concolorcorvo. *El lazarillo de ciegos caminantes desde Buenos Aires hasta Lima, 1773*. Buenos Aires: Biblioteca de la Junta de Historia y Numismática Americana. Volumen IV. 1942.

"Los domingos y días de fiesta ejecutaban su baile salvaje hombres y mujeres, la ronda, cantando sus refranes en sus propias lenguas, al compás de tamboriles y bombos grotescos. La salvaje algazara que se levantaba, la oíamos (hablo como testigo) como un rumor siniestro ominoso desde las calles del Centro, semejante al de una amenazante invasión de tribus africanas, negras y desnudas."

Desde que subió al gobierno Rosas, se hizo asistente asiduo a los Tambos.

"Cada domingo se presentaba en ellos con las insignias del mando y con los relumbrones de su uniforme de brigadier general, con su señora, con su hija y con los adulones y paniaguados de su casa".[22]

Es innegable que Rosas logró ganarse el apoyo de muchos afroargentinos para la causa federal, y que también especuló con el temor que la "bullente morenada" despertaba entre sus opositores. También es cierto que, en última instancia, la población negra de Buenos Aires no llegó a obtener el ascenso social que esperaba y que legítimamente hubiera podido corresponderle. Solo recibir lo que el poder podía otorgarle graciosamente, deseoso o tal vez necesitado de cortesana pleitesía.[23] Abundan los testimonios sobre la denominada "intervención de las turbas africanas en los festejos rosistas". Se destaca asimismo, que el clima del gobierno federal no hubiera sido el mismo sin "esa subversión social de los morenos", y que "el orgullo de ser federal y fiel al tirano rubio de ojos claros hervía a borbollones en la morenada". Vicente Fidel López alude a la que llama "la famosa saturnal del 25 de mayo de 1836", en que "Rosas convocó a todos sus tambos, sin quedar uno, y les entregó la plaza de la Victoria para que celebraran allí sus cánticos salvajes, con tamboriles, platillos y gritería".[24]

Con posterioridad a las décadas de 1850 y 1860, varios autores señalan la extinción de esos bailes, por lo menos en su forma pública. Dice George Reid Andrews que, a partir de ese período,

22 Vicente Fidel López. *Historia de la República Argentina.* Buenos Aires: Editorial Sopena. 1949.
23 John Lynch. *Juan Manuel de Rosas.* Buenos Aires: Emecé.1984.
24 Veáse nota 21.

los jóvenes afroargentinos trataban de integrarse en la sociedad porteña adoptando los valses, las polcas y las mazurcas, bailes populares entre los blancos, y abandonaban las danzas tan estrechamente relacionadas con su ascendencia africana".[25]

Hacia fines del siglo XIX y comienzos del XX, en los suburbios o zonas más apartadas de la ciudad, nacieron las academias de baile. Sus clientes habituales era de clase baja, tanto blancos pobres como negros. En ese submundo de "orilleros y compadritos" nació la milonga y luego el tango. Es interesante señalar que la milonga se caracterizó como una burda, pero asimismo exitosa imitación, por los "compadritos" blancos, de los bailes de los negros. La milonga ha sido definida como un verdadero tango lento. A la vez, según acota Andrews, "los pasos del tango forman una memoria kinética del candomblé, una danza que ha muerto, pero que al morir dio a luz al baile que identifica a Buenos Aires, una danza exportada a todo el mundo".[26]

Según Rodríguez Molas, la palabra "tambo" designa los bailes de los negros realizados entre personas de ambos sexos en lugares escondidos, y también esos lugares donde se llevaban a cabo, con lo que se diferenciaban de los otros bailes que se realizaban al aire libre. Un testimonio de 1791 se refiere a: "una porción de negros y negras encerrados y usando del tambo...". Según otra acepción que el autor toma del *Diccionario de Americanismos* de Malaret, en el lunfardo porteño se relaciona el tambo con el lupanar. Rodríguez Molas[27] considera que el baile de esos tambos era ya el tango porteño, y plantea la siguiente evolución del término: de "tambor" se pasó a "tambó" y luego a "tambo", para desembocar, por último, en "tango".

No vamos a adentrarnos aquí en las cuestiones filológicas o etimológicas relacionadas con la palabra tango, pues, en resumidas cuentas, como bien señala Matamoro, "según se elija una u otra explicación, se elegirá también por la filiación negra o criolla del tango". Este autor también sostiene la tesis de la hibridez, es decir, la confluencia, en el tango, de diversos aportes, tanto europeos como de la cultura africana.[28]

---

25 George Reid Andrews. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Editorial de la Flor. 1990.

26 George Reid Andrews. *Op. Cit.*

27 Ricardo Rodríguez Molas. "La música y la danza de los negros en Buenos Aires en los siglos XVIII y XIX". En: *Historia*. Buenos Aires. 1957.

28 Blas Matamoro. "Orígenes musicales". En: *Historia del tango*. Tomo I: Sus

Vemos, pues, cómo, a medida que la sociedad porteña dejaba atrás su ruralismo y sus tradicionales formas de vida para ingresar en la órbita del mercado mundial, los resortes de la vida urbana fueron quedando en manos de elites esnobistas, de marcado carácter europeizante.

Todavía hacia fines del siglo XIX proliferaban los maestros de música afroargentinos, pero, a medida que la ciudad crecía y se sofisticaba, se reducían las oportunidades para los artistas negros, salvo honrosas excepciones individuales. Los talentosos músicos afroporteños dejaron de impartir lecciones de piano a niñas bien y se alejaron de los salones acomodados, para situarse topográficamente en nuevos y más humildes escenarios. Desde principios de siglo, la presencia negra es indiscutible en los salones orilleros y también en los burdeles. En los denominados "cuartos de las chinas", que albergaban a las prostitutas de origen criollo, había pupilas y bailarines negros que bailaban el tango para entretener a la clientela. Al abrirse las nuevas casas de baile, abundaban los negros entre los pianistas. En esa época surgieron figuras como Roque Rivero, Remigio Navarro y, el más famoso de todos, Rosendo Mendizábal, autor del primer tango, " El Entrerriano", y de otros como "Reina de Saba", "Don José María" y "Pronto Regreso". El más notorio de los establecimientos de la primera época del tango fue el Teatro Alegría, célebre por sus bailes de carnaval. Las crónicas policiales de la época registraron muchos episodios de violencia en estos "peringundines", como se les llamaba popularmente. Los archivos policiales registran casos que muestran rivalidades entre ellos.[29]

También los documentos de los siglos XVIII y XIX del interior del país citan a numerosos músicos de origen africano. En Salta (al norte del país) se habla de uno que era músico y profesor de danzas francesas; en Mendoza (al oeste cerca de Chile) se menciona a un mulato, esclavo del Convento de Santo Domingo: músico de clave, toca violín y clarinete, litiga con los sacerdotes porque no quieren otorgarle la libertad aduciendo que no hay en la provincia quien pueda reemplazarlo en los oficios religiosos.[30]

---

orígenes. "El tango y los lugares y casas de baile". Tomo II. Primera época. Buenos Aires: Editorial Corregidor. 1976.

29 Archivo General de la Nación. (Argentina) Archivo de Policía. Sala X. Tomo I y II, passim.

30 Silvia C. Mallo. *La libertad en el discurso del estado, de amos y esclavos. 1780-1830.* IPGH. 1992.

Conclusiones

El cruce de distintas fuentes demográficas, judiciales y literarias ha permitido mostrar con más claridad la vida de los habitantes afrorrioplatenses, quienes fueron los primeros desaparecidos de la Argentina. El análisis demográfico muestra el nivel de vida de ese grupo: mientras era esclavo se le cuidaba, posiblemente porque su muerte implicaba, para el amo, la pérdida del capital y de la renta que le producía; al ser libre, en cambio, su subsistencia dependía de sí mismo, y moría más joven y era más afectado por las epidemias.

Como sostiene Silvia Mallo,[31] si bien no todos las esclavos podían recurrir a una justicia cara y discriminatoria y los que lo hacían constituían una mínima porción de la población negra, esclava o libre, los expedientes judiciales permiten conocer sus intereses y movimientos cotidianos. Durante los primeros gobiernos patrios aumentaron las solicitudes de libertad, convertidas más de una vez solo en promesas y en estrategias de retención.

Todas las fuentes muestran el prejuicio racial que existía en esa sociedad, la cual consideraba, según los cánones de los blancos de la época, que absolutamente todo lo africano era brutal, bárbaro y salvaje. Una de las derivaciones de ese criterio era la idea de la hipersexualidad de los negros, la cual se materializaba en supuestas "indecencias" y "desvergüenzas" que afectaban todas sus expresiones sacras y profanas y los condenaban de antemano.

El intento de "integrarse" a los modelos blancos llevó a muchos afroargentinos a aceptar el discurso que consideraba que la cultura que habían traído de África era bárbara y salvaje, que su religión era "pura superstición", y que para ser "civilizados" debían olvidar todo su pasado y "blanquearse" física y culturalmente. Todo lo expuesto permite, quizás, comprender por qué ellos han desaparecido del imaginario histórico-social, así como tener una imagen más real de los afrorrioplatenses y del conjunto de esa sociedad, y contribuir a dar voz a los grupos que en su época no la tuvieron y a rescatarlos del olvido al que tan injustamente se los ha sometido, *un olvido que está lleno de recuerdos.*

---

31 *Idem.*

LA FALACIA DE LA LIBERTAD: LA EXPERIENCIA AFRO-YUCATECA EN LA EDAD DE LA ESCLAVITUD

Matthew Restall
UNIVERSIDAD DEL ESTADO DE PENNSYLVANIA, ESTADOS UNIDOS

En este trabajo se presentan algunos datos, ideas y conclusiones preliminares de un libro que está en proceso, sobre las personas de ascendencia africana en la Yucatán colonial, desde esclavos nacidos en África hasta mulatos libres. El libro se titula *La Gente del Medio: La Yucatán Negra, 1540-1840.* Su tesis es que los negros fueron atrapados social y económicamente entre los colonialistas españoles y los mayas nativos de la región. Nunca fueron enteramente aceptados ni se les otorgó autonomía por parte de los españoles ni de los mayas, por lo que tenazmente fueron abriendo su propio espacio social en la Colonia, solamente para ser gradualmente absorbidos por la creciente población de raza mixta de la provincia. Las "personas del medio" que menciona el título son, por tanto, africanos sobrevivientes del "Middle Pasaje" que fueron destinados como esclavos a Yucatán, negros colocados en el punto central de la sociedad de esa provincia española-maya, y en el centro de la dinámica multiracial al final de la Colonia.

A diferencia de los españoles y mayas, que guardaban volúmenes de registros notariales en sus propias lenguas,[1] a los negros de Yucatán pocas veces se les dio una voz en el papel. Sin embargo, mediante la recolección de una amplia variedad de materiales

1 Manuela Cristina García Bernal. *La sociedad de Yucatán, 1700-1750.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos. 1972; *Yucatán: población y encomienda bajo los Austrias.* Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos. 1978; Marta Espejo-Ponce Hunt. *Colonial Yucatán: Town and Region in the Seventeenth Century.* Tesis doctoral. University of California. Los Ángeles. 1974; Philip C.

notariales de los archivos de Sevilla, de Ciudad de México y de Yucatán, se pueden juntar piezas del rompecabezas.

Este tema ha recibido escasa atención por parte de los historiadores, dado que existen pocos estudios y artículos sobre la experiencia negra en la provincia publicados en Yucatán por académicos locales.[2] Además, los estudios sobre Yucatán escritos en inglés mencionan tangencialmente a los negros.[3] La insuficiencia de estudios sobre estos en la América Hispana, en comparación con los realizados sobre españoles e indígenas, justifica en sí este esfuerzo, aparte de las razones demográficas a las que me referiré en un momento.

Este trabajo se divide en tres secciones: la primera es un breve bosquejo demográfico; la segunda sugiere cinco factores que promovieron la formación de comunidades de negros en la Yucatán colonial; y la tercera utiliza la estructura de esos cinco factores para evaluar la distinción entre esclavos y gente libre, negro y mulato, con las resultantes implicaciones para la naturaleza de la comunidad negra en la Colonia.

Demografía

Los primeros africanos en llegar a Yucatán fueron llevados como esclavos por los conquistadores, incluso algunos, como Sebastián Toral, se convirtieron en conquistadores. Toral llegó a Yucatán como esclavo en las postrimerías de la década de 1530 y peleó con los españoles en contra de los mayas; una década más tarde era un hombre libre, casado y con hijos, y se estableció en la recién fundada provincia española de Mérida, aunque fue necesario

---

Thompson. *Tekanto in the Eighteenth Century*. Tesis doctoral. Tulane University. 1978; Nancy M. Farriss. *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*. Princeton: Princeton University Press, 1984; Robert W. Patch. *Maya and Spaniard in Yucatán, 1648-1812*. Stanford: Stanford University Press. 1993; Matthew Restall. *The Maya World: Yucatec Culture and Society, 1550-1850*. Stanford: Stanford University Press. 1997; *Maya conquistador*. Boston: Beacon Press, 1998.

2 Rodolfo Ruiz Menéndez. *La emancipación de los esclavos de Yucatán*. Mérida: Universidad de Yucatán. 1970; Genny Negroe Sierra. "Procedencia y situación social de la población negra de Yucatán". En: *Boletín de la Escuela de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Yucatán*, Nos. 106-107 (1991). pp. 3-20, Francisco Fernández Repetto y Genny Negroe Sierra. *Una población perdida en la memoria: los negros de Yucatán*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán. 1995.

3 García Bernal. *Op. Cit.*; Hunt. *Op. Cit.*; Thompson. *Op. Cit.* Farriss, *Op. Cit.*; Patch. *Op. Cit.* y Restall. 1998. *Op. Cit.*

que pasara otra década antes de que ganara la exención personal del tributo por decreto real[4]

Durante cerca de tres siglos, africanos esclavizados entraron a Yucatán, principalmente por el puerto de Campeche. Llegaron por Veracruz, La Habana o Santo Domingo, desde las regiones de África que los españoles usualmente llamaban "Congo" o "Guinea" (ver Cuadro 1). Algunos llegaron de Belice vía Bacalar, luego de ser comprados y robados o después de haber huído de sus amos ingleses en Belice o Jamaica. (Ver Cuadro 2).

CUADRO 1
EJEMPLOS DE VALORES EN PESOS DE ESCLAVOS AFRICANOS, YUCATÁN, 1689-1818

Sexo/cat. racial	Edad	Salud	Lugar de nacimiento	Valor en pesos	Año de valoración
negro	viejo	ciego		0	1760
negra	viejo	pobre		100	1760[a]
negra	muy viejo	pobre		100	1760[a]
mulata	3		Yucatán	100	1818
negro	25		"África"	150	1689
negra	50		Yucatán?	150	1689
parda	53		Yucatán	150	c.1715
parda	20		Yucatán	150	c.1715
negro	adulto			150	1760
negro	adulto			150	1760
negro	25	"defectuoso"[b]	Jamaica	180	1801
negra	40		Sto. Domingo	200	c.1715
negro	20	bueno	"Guinea"	200	1801
negro	20	"robusto"	"Guinea"	200	1801
negro	15	medio renco	Jamaica	200	1801
negro	9		"África"	200	1818
negro	30	"saludable"	Jamaica	215	1801
mulato	32	bueno	Jamaica	250	1801
mulato	12		Yucatán	300	1732
negra	8-13		"Guinea"	325	1805
negro	8-13		"Guinea"	325	1805
negro	18-20		"Guinea"	325	1805
negra	adulto			356	1818
mulato	adulto		Yucatán	400	1678[c]

a Al año siguiente estas mujeres se enfermaron y fueron reevaluadas con valor de cero pesos.

b "Defectuoso de un dedo de la mano izquierda y otro del pie derecho", lo cual parcialmente se compensaba con la habilidad del hombre como Carpintero de Rivera.

c Este precio, alto en comparación con otros de la misma época refleja el hecho de que el esclavo en cuestión llegó a tener una gran habilidad para dirigir la estancia Huayalceh.

Fuentes: Hunt 1974: 94-95 (para 1678, 1689, y 1732 ingresos); Negroe Sierra 1991: 18 (c.1715); AGI-*México* 3050 (1760); AGN-*Marina* 156, 5: fs.188v-89 (1801); AGN-*Alcabalas* 427, 10: f.186 (1805); CCA-*caja* X, 1818, 009 (1818).

CUADRO 2
PATRONES DE MOVILIDAD DE ALGUNOS NEGROS QUIENES FUERON EN EL PASADO RESIDENTES EN EL ANTIGUO YUCATÁN COLONIAL

Nombre, categoría racial, estatus	Lugares de residencia en secuencia cronológica	Período de tiempo de movilidad[a]
Manuel Bolio, negro esclavo, liberto	"Congo", Mérida, Bacalar, Havana, Cartagena	1757-78
Juan Josef Sanchez, negro libre	Jamaica, Havana, Isla Sancti Espiritu., Belice, Bacalar, Mérida, Isla Sancti Espiritu	c.1780-1802
Julian Rechet, negro esclavo	Jamaica, Belice, Bacalar	c.1790-1802
Christopher Hill (c. c. Cristóbal Gil, c. c. Kingston), negro esclavo	Jamaica, Belice, Mérida, Belice, Bacalar, Mérida, Havana	1790s-1802
Richard Dobson (c. c. Ricardo Dopson), negro esclavo	Jamaica, Belice, Bacalar, Mérida, Havana	c.1800-02
Juan Martín, moreno libre	Santo Domingo, Veracruz, Campeche	1829-32

a Los años iniciales son las primeras fechas en que los individuos son registrados como viviendo en el primer lugar que aparece en la lista y los años finales son las últimas fechas en que ellos son registrados como viviendo en el último lugar que aparece en la lista; ellos por lo tanto, pudieron haberse movilizado antes y después de esos períodos de tiempo. Algunas de las migraciones registradas aquí fueron voluntarias, otras forzadas por comerciantes esclavistas o autoridades coloniales. Fuentes: AGN-*Inquisición* 1131, 2, fs. 80-110; AGN-*Marina* 156, 5: fs. 171-211; AGN-*Bienes Nacionales* 28, 65.

La Corona española no importó esclavos directamente a Yucatán; el papel dominante en este comercio fue desempeñado por empresarios privados, mayormente españoles, pero también portugueses e ingleses. La función de la Corona era simplemente la de otorgar licencias (*asientos*).[5] Ejemplos de comerciantes de esclavos con licencia fueron: en el siglo XVI, don Francisco de

4 Archivo General de las Indias, Sevilla (AGI)-*México 1999*, 2: f. 180; Richard Konetzke. *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810.* Madrid: Consejo Superior de Investigaciones. Vol. I. 1953. pp. 511-512.

5 Para México, veáse Colin A. Palmer. *Slaves of the White God: Blacks in Mexico, 1570-1650.* Cambridge: Harvard University Press. 1976. pp. 7-13; Gonzalo Aguirre Beltrán. *La población negra de México: estudio etnohistórico.* México: Fondo de Cultura Económica. 1989. 1era. ed. 1946.

Montejo, conquistador de Yucatán, quien compró una licencia para llevar hasta cien esclavos (uno de los cuales era Sebastián Toral);[6] a partir del siglo XVII, Peter Williams, conocido por los españoles como don Pedro de los Guillermos, quien subastaba esclavos en Mérida;[7] y en el siglo XVIII, don Juan de Sosa, quien tenía un permiso para asaltar los ranchos de los ingleses sobre el río Belice y robar esclavos con el fin de venderlos en Mérida.[8]

Como en muchas otras regiones de la América española,[9] la población indígena llenó casi todas las demandas de mano de obra de la Colonia, pero desde el inicio los esclavos africanos formaron una fuerza laboral permanente, que estaba más directa y cercanamente atada a los colonialistas. Al poco tiempo, los negros participaban en todas las áreas de la construcción de la Colonia, como auxiliares de los españoles y, a menudo, como supervisores de los obreros mayas. Con excepción de los obreros esclavos en unas pocas plantaciones de azúcar que fueron establecidas más adelante en el período colonial, los esclavos negros en Yucatán, al igual que los negros y mulatos libres en la provincia, no eran miembros anónimos de una masa de fuerza laboral sino que eran considerados como individuos y se tendía a tratarlos de esa forma.

Los esclavos africanos fueron llevados a Yucatán en un promedio de pocas docenas por año; el rango iba probablemente desde un puñado hasta cerca de ciento cincuenta (número de esclavos de "Guinea" que llegó a Campeche, vía Veracruz, en el verano de 1599).[10] Un cargamento típico era de unos catorce africanos; esa

---

6 Aguirre Beltrán. *Op. Cit.* pp. 19-20, 22.
7 Aguirre Beltrán. *Op. Cit.*, p. 79; Patch. *Op. Cit.* p. 95; Hunt. *Op. Cit.* p. 134.
8 AGI-*México* 3050, fs. 138-39.
9 Cheryl English Martin. *Rural Society in Colonial Morelos.* Albuquerque: University of New Mexico Press. 1985. pp. 13-14, 38, 121-53; Patrick J. Carroll. *Blacks in Colonial Veracruz: Race, Ethnicity, and Colonial Development.* Austin: University of Texas Press. 1991. p. p. 29-39, 61-65; Palmer. Op. Cit; Herman L. Bennett. *Lovers, Family and Friends: The Formation of Afro-Mexico, 1580-1810.* Tesis doctoral. Duke University. 1993; Oakah L. Jones, Jr. *Guatemala in the Spanish Colonial Period.* Norman: University of Oklahoma Press. 1994. pp. 109-117; Christopher H. Lutz. *Santiago de Guatemala, 1541-1773: City, Caste, and the Colonial Experience.* Norman: University of Oklahoma Press, 1994. pp. 83-99; Robinson A. Herrera. 'Por que no sabemos firmar': Black Slaves in Early Guatemala". En: *The Americas* 57:2 (Octubre 2000). pp. 247-268; Frederick P. Bowser. *The African Slave in Colonial Peru, 1524-1650.* Stanford: Stanford University Press. 1974; James Lockhart. *Spanish Peru, 1532-1560: A Social History.* Madison: University of Wisconsin Press, 1994. (1era. ed. 1968). p. p. 193-224.
10 Aguirre Beltrán. *Op. Cit.* p. 40.

cantidad se encontraba a bordo del buque que entró a Campeche en 1791.[11]

En Yucatán los esclavos eran usualmente comprados individualmente o en parejas. Era raro que un español fuera poseedor de más de cuatro esclavos africanos, como fue el caso del capitán Diego de Acevedo en la década de 1690.[12]

Aunque pudo haber tantos negros como españoles al principio del período colonial, la población negra en Yucatán permaneció relativamente pequeña y por el siglo XIX había desaparecido casi del todo (ver Cuadro 3). La población de mulatos creció sostenidamente en número durante la Colonia de unas pocas docenas que había a finales del siglo XVI, hasta llegar a 30 000, cifra similar a la de los españoles en el momento de la independencia.

CUADRO 3
ESTIMACIONES PARA LA POBLACIÓN AFRICANA DE YUCATÁN, 1570-1805

Año	Negros	Pardos	Ambos	Fuente
1570	265	20		Aguirre Beltrán
1574			500	García Bernal
1600	500			García Bernal
1605		350		Cook y Borah
1618			2 000	García Bernal
1646	497	15 770		Aguirre Beltrán
1742	274	35 712		Aguirre Beltrán
1779	1 490	17 605		Patch
1790	2 800	43 426		Farriss
1791			45 201	DHY/Rubio Mañé
1805			28 100	Cook y Borah

Fuentes: Aguirre Beltrán 1989: 197-222; García Bernal 1978: 154-58; Cook y Borah 1974: 79, 95; Patch 1993: 234; Farriss 1984: 65; DHY, I: 99; Rubio Mañé 1942, I: 250.

Comunidades

Los negros en Yucatán tenían cinco bases potenciales para formar comunidad: (a) cultura y religión de origen africano nativo; (b) identidad racial; (c) ocupación; (d) parentesco y vida familiar; y (e) localización. Brevemente, bosquejaré el significado

11 Archivo General de la Nación, México (AGN)-*Marina* 36, 5: fs. 167-212; también veáse AGN-*Alcabalas* 427, 10: fs. 183-88.

12 Hunt. *Op. Cit.* pp. 93-94.

de estas categorías y su posible relevancia en Yucatán, para luego retornar a ellos y explicar cómo la división entre los esclavizados y los libres, entre negros y mulatos, era socavada tanto por las percepciones y acciones de los españoles como por las actitudes de los mismos negros.

a. Cultura africana. La transmisión y el mantenimiento de elementos y prácticas culturales traídas de África se dificultaban por el hecho de que los esclavos provenían de numerosas y distintas regiones, inscritas dentro de un continente que era cultural y lingüísticamente muy diverso. Por tanto, muchas prácticas y creencias de origen africano sobrevivieron y se desarrollaron en el Nuevo Mundo mezcladas con tradiciones del Viejo Mundo adaptadas a la experiencia de los esclavos. No hay evidencia de que los elementos de la cultura africana hayan sobrevivido, en su totalidad o en forma "pura", de generación en generación (el islam pudo haber sido una excepción,[13] pero no he encontrado todavía señales de sobrevivencia islámica en Yucatán).

b. Raza. La cuestión de raza era tan compleja en el período colonial como lo es hoy; las concepciones modernas de raza[14] no se aplican fácilmente en este período, pero la raza como una construcción social histórica ciertamente existía desde el principio de la época colonial. La promoción de raza como una identidad determinante, y la insistencia de que los negros formaban parte de una comunidad racial única, vino no de los negros mismos, sino más bien de los españoles. Estos argumentaban que la sociedad colonial se estratificaba de acuerdo con la raza, con los negros en una categoría racial homogénea, inmutablemente inferior a la de los españoles. Los mismos negros, sin embargo, parecen haber hecho tres distinciones interrelacionadas que debilitaron esa alegada homogeneidad. (i) Sin que fuera sorprendente, los negros percibían una vasta diferencia entre la esclavitud y la libertad, que efectivamente los dividía en dos categorías. (ii) Los negros nacidos en África a menudo se identificaban por su etnicidad y por su origen co-

13 Sylviane A. Diouf. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas.* New York: New York University Press, 1998.

14 Veáse boletín de la American Anthropological Association, septiembre de 1998. p. 3.

munitario, que invariablemente los españoles reducían a "Congo", "Guinea" o simplemente "África". De esta manera, la ascendencia africana no era un punto focal de identidad cultural que automáticamente creara un vínculo o sentido de comunidad entre individuos negros y mulatos: piratas mulatos, como Diego Lucifer, tomaban rehenes tanto africanos como españoles; y mulatos libres con estatus podían ser propietarios de esclavos negros (como era el caso de Eugenio de Acosta, un capitán de milicia que poseía esclavos y que a su vez había sido esclavo anteriormente).[15] (iii) Como sugiere el ejemplo de Acosta, los negros también percibían una diferencia entre quienes habían logrado movibilidad social y quienes no, una actitud que daba valor al éxito (Acosta subió de entre las tropas milicianas de los pardos e hizo su fortuna en el negocio de los arrieros). Esta era una manera de resistir el racismo de los españoles. En realidad, hombres como Acosta podían a veces "pasar" de una categoría racial a otra (un tema al cual regresaremos).

Así, el grado en que la raza sirvió como base para crear una identidad comunal entre los negros es debatible; probablemente, desde su propia perspectiva, otros factores fueron más importantes.

c. Ocupación. Personas de cualquier ascendencia se involucraban en empresas en las que los negros participaban como socios, jefes o trabajadores. Pero los negros generalmente se concentraban en –y frecuentemente se identificaban con– ciertas ocupaciones, especialmente en los servicios domésticos, las ventas de baratijas, el manejo de estancias, el negocio de muleteros, las milicias y, en Campeche, en las industrias relacionadas con el transporte marítimo. Las actividades en las que se ocupaba a cantidades grandes de participantes, como las unidades milicianas o las cuadrillas de muelleros, tendían a fomentar la creación de comunidades negras.[16]

d. Familia. Los negros que creaban relaciones sociales al trabajar en grupos, podían fortalecer esos vínculos forjando lazos familiares. Las familias podían basarse en matrimonios convencionales, por medio de la Iglesia o a través de uniones informales. Los hombres y mujeres negros y mulatos vivían en distritos

---

15 Hunt. *Op. Cit.* pp. 509-11.
16 AGN, varios; AGI, varios; Hunt. *Op. Cit.* pp. 32-33, 41, 45, 387, 410-15, 427.

predominantemente negros de Mérida y Campeche. Aparentemente se casaban, tenían hijos y se casaban otra vez, o cometían bigamia con la misma regularidad que los españoles.[17]

e. Localización. La localización se refiere al lugar en donde experiencias de trabajo, empresa, matrimonio, relaciones familiares e identidad racial se combinaban para formar lazos comunitarios. Había tres tipos de comunidades: (i) parroquias negras, las cuales eran barrios ubicados en villas españolas, como Mérida, Campeche y Bacalar (aparentemente, no ocurrió en Valladolid); (ii) comunidades rurales separadas, de las cuales el único ejemplo encontrado hasta el momento es San Fernando de los Negros, colonia de veteranos de guerra haitianos establecida en la década de 1790 por autoridades españolas en las ruinas de la vieja ciudad maya de Ake, y que fue una comunidad próspera por lo menos hasta en 1840,[18] y (iii) cuasicomunidades de minorías negras ubicadas en los pueblos rurales mayas, desde Kikil (50% africano en 1810) hasta agrupamientos de pueblos mayas cerca de las bases militares de los pardos; estas comunidades tenían del 10% al 15% de negros en 1820,[19] concentrados en el noroccidente (Hunucma, Kopona, Maxcanu, Muna y Hocaba), en el oriente (Chancenote y Tizimin) y en el sudoeste (Playa Seyba y otros asentamientos costeros).

La falacia de la libertad

Como se ha mencionado, los negros que vivían en Yucatán se aferraban a una fuerte convicción, muy comprensible, en cuanto a la diferencia entre ser esclavos y ser libres. Esto se ex-

17 Archivo Histórico de la Diócesis de Campeche, Archivos de la parroquia; Archivo del Arzobispado de Yucatán, Mérida, Archivos de la parroquia; AGN-*Inquisición*, varios; AGN-*Bienes nacionales*, varios.

18 Susan Kepecs. *The Political Economy of Chikinchel, Yucatan, Mexico: A Diachronic Analysis from the Prehispanic Era Through the Age of Spanish Administration.* Tesis doctoral. Universidad de Wisconsin-Madison. 1999. pp. 392-393.

19 Archivo de la Mitra Emeritense, Mérida (AME), informe de censo; publicado en Carol Steichen Dumond y Don E. Dumond, editores, *Demography and Parish Affairs in Yucatán, 1797-1897: Documents from the Archivo de la Mitra Emeritense Selected by Joaquín de Arrigunaga Peón.* Eugene: University of Oregon Anthropological Papers Nº 27. 1982.

presaba en tres maneras de conseguir la libertad: (i) a una minoría de esclavos les fue otorgada su libertad mediante el testamento del amo; (ii) más comúnmente, los esclavos compraban su libertad (o conseguían que se la comprara su cónyuge, algún pariente o por medio de un fondo comunitario de libertad (el derecho de que fuera fijado el precio de la emancipación y el derecho a pagarla en abonos estaban garantizados por las leyes españolas);[20] (iii) una estrategia alternativa, que parece haber tenido poco éxito, era la fuga –a menos que hubiera muchos escapados, de los cuales no existen datos–, la evidencia muestra que los fugados eran devueltos a sus amos entre dos y ocho semanas después de su huida. Además, aún no hay evidencia de ningún asentamiento cimarrón en Yucatán (aunque es posible que San Fernando de los Negros, en Ake, haya servido de refugio a los escapados). El hecho de que los esclavos negros continuaran huyendo a través de Yucatán (generalmente desde Campeche hacia Bacalar o Mérida) y hacia Yucatán (desde Belice), a pesar de las probabilidades de ser recapturados, atestigua la determinación de esos hombres (todos los fugados que se registraron eran hombres) por alcanzar su libertad.

La fuga, por tanto, era poco probable, y la emancipación era alcanzada solo por una minoría. No obstante, como demuestran los datos demográficos, un número creciente de negros en la Yucatán colonial eran mulatos nacidos en libertad. ¿Significa esto que la comunidad negra se fue transformando gradualmente durante el período colonial, en términos de condiciones de vida y de trabajo y con respecto al estatus de los negros en la sociedad yucateca? Pareciera que ese no fue el caso, ya que las actitudes españolas y la naturaleza de la experiencia negro/mulata impedían tal transformación. Permítaseme reforzar este argumento con referencia a cinco factores que promovieron el sentido de comunidad entre los negros.

a. Cultura africana. Algunos elementos religiosos africanos se mantenían en formas cuasireligiosas, como parte de las culturas folclóricas de los negros que evolucionaban continuamente; creencias y prácticas de saneamiento eran especialmente importantes en

---

20 Frank Tannebaum. *Slave and Citizen: The Negro in the Americas*. New York: Vintage. 1946. pp. 53-62; Hunt. *Op. Cit.* p. 95.

Yucatán y otros lugares. Los archivos de la Inquisición muestran una preocupación de los españoles con respecto a los curanderos negros, tanto hombres como mujeres, sobre todo en cuanto a lo que veían como una actividad mezclada con blasfemia, herejía, brujería y –en los lugares donde se sospechaba colusión entre mayas y negros– idolatría. Sin embargo, en una serie de casos registrados entre 1570-1730, fueron los mulatos libres, no los esclavos negros, los denunciados e investigados por blasfemia y brujería.[21] Desde esta perspectiva, los mulatos eran las "personas del medio", atrapadas en una categoría que era considerada por los españoles como amenazante y sospechosa.

b. Raza. Como se ha indicado, este es un tema espinoso, por lo que me limitaré a proponer solo dos puntos.

(i) Los españoles valoraban y evaluaban a los negros de acuerdo con su utilidad. Respecto de los esclavos, generalmente su valor se expresaba en términos pecuniarios. Los esclavos eran vistos como propiedad, y, por tanto, su pérdida representaba una importante merma financiera.[22] Los temas de moralidad o sentimentalismo ocupaban un lugar limitado en el discurso sobre esclavitud africana, no menos en Yucatán que en el resto del mundo español.[23] Los valores en pesos, sin embargo, eran simplemente una manera conveniente de expresar los diferentes criterios de utilidad que se aplicaban en las evaluaciones de los esclavos –como edad, salud, sexo y grados de hispanización y de destrezas–. De ahí que, un esclavo viejo y ciego no tenía valor alguno, mientras que uno adulto, completamente hispanizado y con destrezas reconocidas, valía hasta 400 pesos.[24]

---

21 AGN-*Inquisición* 39/125/626/627/629/1164 et al.

22 AGI-*México* 3050: fs. 94-184; AGN-*Inquisición*, 69, 5: f. 324; Matthew Restall. "Black Conquistadors: Armed Africans in Early Spanish America". En: *The Americas* 57:2. Octubre 2000. pp. 171-205.

23 *Discurso sobre la constitución de las Provincias de Yucatán y Campeche* [1766], Biblioteca Nacional, México, fs. 25-26; *Documentos para la Historia de Yucatán* Mérida, 1936-38. Vol. III, p. p. 38-40; Tannebaum. *Op. Cit.* pp. 45-64; Silvio Zavala, *La filosofía política en la conquista de América.* México: Fondo de Cultura Económica. 1977. pp. 41-104; Negroe Sierra. *Op. Cit.* pp. 9-12.

24 Veáse tabla 2; AGI-*México* 3050; AGN-*Alcabalas* 427, 10: f. 186; Colección Carrillo y Ancona, Centro de Apoyo a la Investigación Historica de Yucatán, Mérida-*caja* X, 1818, 009; Hunt. *Op. Cit.* pp. 94-95; Genny Negroe Sierra. *Op. Cit.* p. 18; Ruiz Menéndez. *Op. Cit.* pp. 17, 19; para los precios de esclavos en la Veracruz colonial, veáse Carroll, *Op. Cit.* pp. 34-36, 64-78.

Aun así, los españoles tendían a ver a los negros y mulatos libres en términos de su utilidad. Esto, por supuesto, incluía la habilidad del negro como trabajador. "Libertad" era virtualmente sinónimo de "servidumbre", como el término "hombre libre", *horro*, podía significar también "sirviente".[25] Pero también incluía el grado en que los negros eran vistos como hispanizados, y el ser libre o mulato, desde la perspectiva española, no implicaba automáticamente la hispanización; en realidad, los españoles parecían creer que los mulatos, tanto como (o más que) los negros (y ciertamente más que los españoles) eran proclives a decir blasfemias, caer en supersticiones, involucrarse en actos criminales, cometer abusos y corromper a los mayas.[26]

(ii) La aceptación española del "paso" de negro a mulato y el reconocimiento de la cada vez más borrosa división entre los dos grupos, combinados con la búsqueda negra del "paso" como un medio de resistencia a la subordinación sociorracial, beneficiaban a una minoría de negros. Pero, para la mayoría, contribuía a perpetuar una Yucatán negra subordinada, que consistía en negros y mulatos, esclavos y libres.

La actitud española hacia la raza era muy ambigua y, a menudo, contradictoria; la cultura y las costumbres adquiridas eran a menudo consideradas tan importantes como las heredadas; los negros eran vistos y tratados como dependientes de los españoles, quienes, a su vez, dependían en alguna medida de ellos, puesto que estos cohabitaban en sus residencias, supervisaban el trabajo de los mayas y participaban del mundo social de los españoles. Conforme el estatus social, la ocupación y la apariencia de los negros libres se hacían menos distinguibles de los de los mulatos, la división negro-mulato se hacía cada vez más borrosa. En contraste con las colonias esclavas de los ingleses, en las cuales se asumía que un africano era, aun por ley, un esclavo,[27] en el período avanzado de la colonización de Yucatán se presumía que la persona de ascendencia africana era mulata, probablemente libre. En verdad, en el siglo XIX, si no antes, los españoles habían

---

25 También cierto en Perú: Lockhart, *Op. Cit.* p. 217.

26 AGN-*Inquisición* 626, 7: fs. 160-202; 629, 4: fs. 328-430; AGN-*Criminal* 316, 2: fs. 83-86; AGI-*México* 3042: f. 53v.

27 Tannebaum. *Op. Cit.* pp. 66-67; Robert Olwell, *Masters, Slaves, and Subjects: The Culture of Power in the South Carolina Low Country,* 1740-1790. Ithaca: Cornell University Press, 1998. pp. 62-81.

comenzado a usar el término pardo para referirse a todos los africanos, desde los esclavos negros hasta los mulatos libres.[28] El cura de una parroquia maya, tan temprano como en 1688, comentaba: "En cuanto a españoles, mestizos y pardos, solamente tengo uno en mi distrito. Certifico que pasa por español y que, por esa razón, lo incluyo como uno, no porque juzgo que ese sea el caso por los cuatro costados".[29] En Yucatán, tanto como en otros lugares de Nueva España,[30] la identidad étnica no era necesariamente fijada permanentemente al nacer, sino que podía consistir en una identidad social que estaba sujeta a constante renegociación.

Parcialmente como resultado de esa actitud, algunos negros podían subir en la escala social en virtud de su prosperidad o de su ocupación. La vía más común hacia la prosperidad negra parece haber sido la de empresario muletero, mientras que la ocupación que ofrecía la mayor movilidad era la de miliciano. En los siglos XVII y XVIII, las milicias pardas estaban establecidas en Yucatán y los capitanes de esas unidades eran vistos y tratados con alguna regularidad, más como españoles que como negros, incluso hasta el punto de "pasar" a la categoría de españoles en los registros escritos, más adelante en sus vidas. El mencionado Eugenio de Acosta es un ejemplo de cómo el negocio de las mulas combinado con la carrera miliciana podía traer consigo movilidad. Otro capitán de la milicia mulata, Lázaro del Canto, superó la categoría de pardo, tanto que llegó a ser "Don Lázaro" y, en opinión del historiador yucateco Molina de Solís, era español.[31]

c- Ocupación. Se mencionó anteriormente que "hombre libre" y "sirviente" fueron a menudo utilizados como sinónimos. De hecho, los negros y pardos –ambos libres–, tenían tantas posibilidades de ser sirvientes como los esclavos; un ejemplo típico fue Manuel Bolio, un esclavo del siglo XVIII de Mérida que compró su libertad, pero continuó su trabajo como servidor doméstico en la

---

28 AME, archivos de parroquia y censos.

29 AGI-*Contaduría* 920, 1.

30 R. Douglas Cope, *The Limits of Racial Domination: Plebeian Society in Colonial Mexico City, 1660-1720.* Madison: University of Wisconsin Press. 1994. p. 5.

31 Juan Francisco Molina Solís. *Historia de Yucatán durante la dominación española.* 3 vols. Mérida: Imprenta de la Lotería del Estado de Yucatán. 1904-13. Vol. III. p. 315; Hunt. "Colonial Yucatan", pp. 506-511.

ciudad durante un número de años, antes de salir hacia Bacalar y, eventualmente, a Cartagena en donde continuó trabajando en el mismo oficio.[32] Aún después de la independencia y de la abolición de la esclavitud, los antiguos esclavos continuaban siendo vistos y tratados como propiedad de sus antiguos amos, "en cuyo poder existían", como lo puso un oficial judicial.[33]

d- Familia. Las familias negras libres eran aún categorizadas y tratadas como negros. Por ejemplo, las peticiones de licencias matrimoniales muestran a las parejas negras participando completamente en los ritos sociales de españoles y católicos, pero su subordinación dentro de la sociedad siempre estaba marcada por etiquetas raciales: "moreno", "negra", "esclava", "natural de África", "criada".[34] Tales etiquetas también aparecen en los registros de la parroquia, y eran usados como armas en casos de oposición a matrimonios. En una serie de conflictos alrededor de matrimonios,[35] el uso de acusaciones racistas/raciales para impedirlos o anularlos parecían reflejar, en un principio, una exclusión segregacionista hacia los negros. Pero una lectura más cuidadosa de los casos muestra que la argumentación racial era frecuentemente una carta final fraudulenta y desesperada, que podía voltearse y revelar la hipocresía por parte de quienes la jugaban.

e- Localización. El lugar de los trabajadores y de familias negras sedentarias era crucial para el desarrollo de la comunidad y para la búsqueda de la libertad. Pero las limitaciones económicas y sociales que se les impusieron a todos los negros durante la Colonia –ya fueran negros o mulatos, esclavos o libres– hacían que estos a menudo aprovecharan su libertad para dejar dichas comunidades. Como se muestra en el Cuadro 3, los esclavos y los libres tenían una gran movilidad dentro del mundo afrocaribeño, un mundo que pudo también haber representado una suerte de comunidad negra, que incluye sus propias limitaciones de estatus.

32 Veáse tabla 3; AGN-*Inquisición* 1131, 2: fs. 80-110.
33 En 1832; AGN-*Bienes nacionales* 28, 65.
34 E. G. AGN-*Bienes nacionales* 28, 65, 1-8.
35 c. 1770-1830; varios ejemplos en AGI-*México*, AGN-*Criminal*, y AGN-*Bienes nacionales*.

Conclusión

El argumento esgrimido en este trabajo ha revelado una paradoja: los negros usaban a las comunidades para conseguir su libertad, para alimentar la noción de que la libertad era la meta final que valía casi cualquier sacrificio, y para mejorar su estatus, tanto como esclavos como trabajadores libres; pero la naturaleza y las circunstancias de tales comunidades demuestran que la estructura socioracial de la Colonia no permitía la movilidad simplemente en virtud de la libertad. La sociedad colonial sí permitía un grado de "paso" de las categorías de negro a pardo, e incluso de pardo a español, mientras que, tarde en el período colonial, se vio un gradual desvanecimiento de la categoría de negro hacia la de mulato y, eventualmente, en el siglo XIX, a la de mestizo. Pero durante la mayor parte del período colonial, a los negros se les concedía –y ellos buscaban– una compleja y contradictoria participación en la sociedad colonial española, que últimamente significaba subordinación. Los negros eran devaluados y valorados a la vez, se les deshumanizaba y se les otorgaban identidades humanas simultáneamente. Esta dialéctica entre la inclusión y la exclusión, visible en todos los aspectos de la experiencia negra en la Yucatán colonial, alentó una ambigüedad de identidad que era en sí una forma de subordinación.

ABREVIACIONES DE ARCHIVOS

AGAM	Archivo General del Arzobispado de Mérida.
AGEY	Archivo General del Estado de Yucatán, Mérida.
AGI	Archivo General de Indias, Sevilla.
AGN	Archivo General de la Nación, México.
AMC	Archivo Municipal de Campeche.
AME	Archivo de la Mitra Emeritense, Mérida (ver Dumond y Dumond 1982).
CCA	Colección Carrillo y Ancona, en el Centro de Apoyo a la Investigación Historica de Yucatán. Mérida.
CDH	*Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810.* (Ver Konetzke 1953)

DCP *Discurso Sobre la constitución de las Provincias de Yucatán y Campeche* (1766) en la Biblioteca Nacional, México. (Archivo Franciscano 55/1150) y en DHY.

DHY *Documentos para la historia de Yucatán.* (Mérida, 1936-38)

NEGROS Y MULATOS RIOPLATENSES VIVIENDO EN LIBERTAD

Silvia C. Mallo
UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA, ARGENTINA

Los principales estudios sobre la historia de los africanos en Argentina se han centrado fundamentalmente en cuantificar la población africana, en explicar su desaparición y en señalar su herencia cultural.

Los estudios demográficos comenzaron en la década de 1960, impulsados por Nicolás Sánchez Albornoz, y fueron reforzados por Ernesto J. A. Maeder con su estudio de los censos de población de todo el país realizados a comienzos del siglo XIX. El período colonial tardío de Córdoba fue estudiado por Garzón Maceda y Carlos Sempat Assadourian (comercio de esclavos), lo mismo que por Emiliano Endrek (mestizaje) y, en la última década, por Dora Celton y Aníbal Arcondo (los estudios censales). A esos trabajos se agregan el análisis de los archivos parroquiales, de María del Carmen Ferreira, y el de los artesanos, de Hugo Moyano.

En Buenos Aires, José Luis Moreno y César García Belsunce analizaron los censos de población de la ciudad y el campo; y Lyman Johnson-Susan Socolow, los de la ciudad. En 1976, Marta Goldberg publicó el primer estudio demográfico sobre la población negro-mulata de la ciudad de Buenos Aires y más tarde lo hizo George Reid Andrews. Los estudios de Tulio Halperín Donghi sobre la campaña bonaerense generaron preocupación por la temática del trabajo: los salarios, la movilidad espacial y la presencia de esclavos. Tomás Platero, por su parte, ha encarado un interesante estudio retrospectivo de su propia familia.

En el noroeste argentino, la región más dinámica en el período colonial, la población negro-mulata y el mestizaje comenzó a ser estudiada por Florencia Guzmán e Isabel Zacca de Cabezas. En el litoral fluvial, lindante con las posesiones portuguesas, se destacan los estudios de Ernesto J. A. Maeder sobre la población de Corrientes; y la mención de la población negro-mulata en los estudios sobre la yerba mate, de Juan Carlos Garavaglia, así como el estudio sobre el comercio en Corrientes, de José Carlos Chiaramonte.

El análisis de la comercialización de esclavos en el Río de la Plata (siglo XVIII) fue iniciado en la década de 1960 por Elena S. de Studer, y avanza hoy con los estudios de Liliana Crespi sobre el contrabando de esclavos y su comercialización en el siglo XVII.

Sin embargo, todavía hay muchos estudios básicos que realizar. Debemos aún identificar semejanzas y permanencias, creatividad y herencia. Su origen, las formas y circuitos locales de comercialización, su distribución y dimensión, su trabajo, las relaciones e interacción personal en relación con su condición (amo-esclavo, libre-patrón) o a su etnia (indio-africano, blanco-negro, castas mezcladas), su integración y su resistencia a la sociedad en que vivían y los tipos de familia, entre otros.

El volumen y el destino de la población negra y mulata rioplatense, lo mismo que las formas de adaptación e integración forzada a la sociedad argentina en la que esa población se vio compelida a elaborar su propia identidad, han sido siempre una preocupación central en quienes se dedican al tema.[1]

Me propongo aquí actualizar el estado de la cuestión y extender mis observaciones hacia el ámbito de todo el territorio, y, a través de estudios específicos y generales, visualizar el conjunto.

Recordemos que, para fines del período colonial (entre 1740 y 1810), alrededor de 45 000 africanos ingresaron por el puerto de Buenos Aires hacia otros destinos en el interior del antiguo Virreinato del Mar del Plata, y constituyeron, en algunos sitios específicos, entre el 30% y el 70% del total de la población. Después

1 Estudios demográficos específicos sobre Buenos Aires en Marta Goldberg. *La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires, 1810-1840.* Buenos Aires: Desarrollo Económico. 1976. pp. 16-61. George Reid Andrews. *Los afroargentinos de Buenos Aires.* Buenos Aires: Ediciones de la Flor. 1990. Marta Goldberg y Silvia Mallo. "La población africana en Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y de subsistencia. 1750-1850". En: *Temas de Asia y África 2.* Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 1993.

de este período descendió la importación de mano de obra esclava, y se produjo un desequilibrio en el número de esclavos por sexo: un mayor número de mujeres y un aumento de la mortalidad masculina provocada por las guerras de independencia. La implantación de la política de abolición, la propagación de la ideología igualitaria dominante en la época, una oleada inmigratoria masiva, principalmente procedente de Europa en la segunda mitad del siglo XIX, fueron factores que contribuyeron también a desdibujar entre los argentinos la existencia de la población de origen africano.

Sin embargo negros, pardos, morenos, mulatos y africanos se integraron a la comunidad, y fueron de los protagonistas más característicos de la sociedad argentina de entonces. Esa era una *sociedad de frontera con esclavos*, de comportamientos laxos, donde el africano esclavo se convirtió en una solución inmediata a la escasez de mano de obra. Una sociedad que se hallaba en proceso de expansión espacial, económica y de transformación social y política, en su transición de sociedad colonial a sociedad independiente. Su experiencia personal estaba ligada esencialmente a la demanda de trabajo en las áreas urbanas (artesanal, doméstica) y en las áreas rurales (ganadería, agricultura, transporte).

Los protagonistas

En el Río de la Plata, como en el resto del continente, los esclavos vivieron, en más de una oportunidad, experiencias insólitas de consecución de la libertad, como las que fueron concedidas y acordadas "graciosamente" por sus amos, a veces distantes a más de ochocientos kilómetros. El derecho al peculio era el camino. Sin embargo, una vez obtenida su libertad, las personas esclavizadas fueron sometidas muchas veces a la mayor explotación por parte del amo, transformado entonces en patrón. Con menos tiempo disponible para sí, veían generalmente descender su condición socioeconómica y se mantenían en situación de desarraigo y marginación.[2]

---

2 Silvia Mallo. *"La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos. 1780-1830"*. En: *Revista de Historia de América.* Nº 112. México: Instituto Panamericano de

A pesar de su relativa estabilidad, el esclavo doméstico y el artesano también experimentaron la inestabilidad y la constante movilidad espacial (cambio de funciones en su trabajo, venta, alquiler, préstamo o búsqueda de su propia supervivencia o la de sus amos). Esta experiencia la compartieron con los otros integrantes de los sectores bajos o subalternos de la sociedad.

Las personas esclavizadas generaron, por otra parte, experiencias y estrategias que oscilaban entre la adaptación y la huida, comportamientos particulares y un sentido de la vida que los distanciaba y diferenciaba, tanto de la cultura dominante de sus amos, como de aquellos con quienes compartían algunas experiencias comunes y con quienes laboraban. Los blancos pobres y las castas, conformadas por indios, mestizos y, por último, por negros y mulatos libres y esclavos, compartían los avatares de la vida cotidiana con los restantes sectores de la sociedad y desarrollaron, con el consiguiente resentimiento, una conciencia clara de pertenencia a ellos.

Herbert Klein señala, como valores básicos en la cultura de los esclavos, la autonomía y el saber. Ambos están íntimamente relacionados con lo laboral, ya que su vida fue "una existencia dominada por el trabajo". Los esclavos africanos tenían la mayor participación en el mercado laboral. La autonomía y el saber, en los que diferenciamos la especialización laboral y la cuota de poder cotidiano que el estar informado implica, les permitían pensar en mejorar dentro de su propia condición y proyectarse, ellos y sus descendientes, hacia el futuro.

Ese es el mundo en el que personalmente me interesa indagar a través de los archivos judiciales. Las relaciones sociales y las alianzas más íntimas permitieron a las mujeres elaborar estrategias para cambiar su condición como esclavas, aunque fueran más de una vez infructuosas.[3] Esas estrategias fueron desarrolladas también en el ámbito doméstico, en su contacto directo con

---

Geografía e Historia, julio-diciembre de 1991. Silvia Mallo. *Los afroporteños: del peculio al patrimonio y la propiedad.* Actas XII Congreso Nacional de Arqueología. Argentina, La Plata: Editorial de la Universidad Nacional de La Plata. 1999. p. 434.

Rafael Antonio Díaz Díaz. *El sistema esclavista urbano y urbano-regional en Santa Fe de Bogotá. 1700-1750.* Versión presentada en el 49ª *Congreso de Americanistas.* Quito. 1997.

3 Herbert S. Klein. *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe.* Madrid: Alianza Editorial, Alianza América. 1986. pp. 107-120.

el amo, en el que se dio un proceso de blanqueamiento, que algunos denominan también, entre nosotros, "indianización".

Ese proceso complejo y general del mestizaje afectó a la totalidad de la población americana y, en nuestro caso, tanto a los esclavos como a los libres, y a los negros como a los mulatos. Estuvo ligado al proceso demográfico, como a las prácticas de las uniones matrimoniales que observamos en el estudio de los archivos parroquiales.

Distribución de la población esclava en el actual territorio argentino (1778-1812)

El Virreinato del Río de la Plata comprendía los actuales territorios de Argentina, Uruguay, Bolivia y Paraguay. De estos solo tendremos en cuenta el primero, para el cual Maeder calcula 300 000 habitantes en 1800. La diversidad de recursos de ese territorio, cuyo espacio no estaba entonces enteramente dominado y tenía fronteras interiores permeables, produjo diferentes realidades.

Durante la dominación colonial se perfilaron dos grandes regiones, diferenciadas por las calidades y cantidades de su población indígena originaria y por el grado de inserción de sus economías en los circuitos generados por la producción minera dominante (con centro en Potosí) y en el sistema mercantilista vigente.

El noroeste y Cuyo, sobre la precordillera andina, (Salta, Tucumán, Santiago del Estero, Catamarca, La Rioja, Córdoba y San Luis, Mendoza y San Juan) contaban con población indígena originaria "disponible" como mano de obra barata y se caracterizaban por estar vinculadas con el espacio minero altoperuano al que abastecían, con el Pacífico y con Chile. La pacificación de las sublevaciones calchaquíes a mediados del siglo XVII, así como la continua resistencia indígena de las tribus del Chaco Gualamba en la frontera oriental, inquietaron a la región hasta el final del período colonial.[4]

---

4 María Florencia Guzmán. "Los mulatos-mestizos en la jurisdicción riojana a fines del siglo XVIII: El caso de los Llanos". En: *Temas de Asia y África*. Nº 2. Buenos Aires: Sección de Asia y África, Facultad de Filosofía y Letras. 1993.

En esta región se ubicaba Córdoba, un espacio articulador de todas las regiones, camino obligado hacia todas partes. La docta ciudad y su campiña contaban, igual que Buenos Aires, con 40 000 habitantes al comenzar el siglo XIX.

En el noroeste y Cuyo, regiones de antiguo asentamiento y de encomiendas, que perduraron a lo largo de todo el período colonial, se generaron sociedades profundamente jerarquizadas. Según Maeder, en 1800 contaban con el 63%, aproximadamente, de la población del territorio: el noroeste con un 52% y Cuyo un 11%. Veamos diferenciadas esta y otras aproximaciones. (Ver Cuadro 1).

CUADRO 1
POBLACIÓN DEL CENTRO Y NOROESTE ARGENTINO

Provincias	**P.Larrouy* (Censo 1778)**	**E. Maeder* 1800-10**
Catamarca	15 285	21 913
Córdoba	-	51 800
La Rioja	9 713	13 293
Salta - Jujuy	25 184	27 257
Tucumán	20 104	23 654
Santiago del Estero	15 356	22 942
Mendoza	-	11 755
San Juan	-	11 163
San Luis	-	13 442
Total	**85 642**	**196 663**

* Fuente: PP. A. Larrouy. *"Autonomía catamarqueña. Homenaje en su primer centenario 1821-1921"* (citado por Florencia Guzmán) y Maeder, Ernesto J. A. *Evolución demográfica argentina 1810-1869.* Buenos Aires: Eudeba. 1969.

La población indígena se encontraba asentada en las misiones jesuitas del litoral fluvial (en Río de la Plata y Uruguay) y se dedicaba a la agricultura. Fuera de esa región su presencia era más dispersa. A comienzos del siglo XIX, contaba, según Maeder, con 116 000 habitantes, constituía el 36% de la población del territorio. Con fronteras interiores en permanente inestabilidad, la sociedad subsistió gracias a la producción de yerba mate, la ganadería y el contrabando. Este se desarrollaba entre Asunción y Buenos Aires, y conectaba a la sociedad con el Atlántico, con el área de colonización portuguesa y también con el interior. Esa sociedad, jerarquizada y a la vez laxa en sus comportamientos,

estaba estrechamente vinculada con la navegación y con el tráfico en los ríos y enfrentaba el ataque permanente, proveniente de los enclaves indígenas, en sus fronteras interiores.

Esa región adquirió importancia en la segunda mitad del siglo XVIII y a lo largo del XIX, con el paulatino crecimiento de la ganadería (exportación de cueros). En la segunda mitad del XIX, en ese espacio se desarrolló la agricultura de cereales para la exportación, que requería de la inmigración masiva. Ya hacia finales del período colonial, el crecimiento del puerto de Buenos Aires y de su población, así como el auge del litoral, sumados a la decadencia de Potosí, habían perfilado esa región como el principal mercado de los productos del interior y del litoral y habían reorientado a toda la economía hacia el Atlántico.

CUADRO 2
POBLACIÓN DEL LITORAL FLUVIAL Y PUERTO DE BUENOS AIRES

Provincias	E.Maeder* (1797)	Azara
Buenos Aires	72 168	
Santa Fe	12 600	
Entre Ríos	11 700	
Corrientes	30 184 (1814)	9 228
Misiones guaraníticas		9 500
Total	**45 196**	**18 728**

* Fuente: Maeder, Ernesto. *Op. Cit. Demografía y potencial humano de Corrientes. El Censo provincial de 1814*. En: *Revista Nordeste*, Nº 5, Resistencia, Universidad Nacional del Nordeste. 1963. pp. 130.

Existen estudios de los porcentajes de población afromestiza distribuida en todo el territorio dominado por los españoles para el año 1778. En el noroeste, Florencia Guzmán observa que en las ciudades de Santiago del Estero, Tucumán, Catamarca, Córdoba y Salta superaban el 50% del total de la población, y que los españoles e indígenas ocupaban el segundo y tercer lugar respectivamente (ver Cuadro 3).[5]

5 María Florencia Guzmán. "Los mulatos-mestizos en la jurisdicción riojana a fines del siglo XVIII: el caso de los Llanos". En: *Temas de Asia y África*. Nº 2. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires. 1993. pp. 71-107.

CUADRO 3
POBLACIÓN AFROMESTIZA
EN LA REGIÓN DEL NOROESTE ARGENTINO (1778)

Provincias	Afromestizos	Esclavos	Libres
Catamarca	73,6%	(710) (518)***	(7198)
Salta	67,6%	19,5%	48,1%
Tucumán	64%	-	-
Santiago del Estero	54,13%	-	-
Córdoba	54%	29%	49-56,8%***
La Rioja	47%	8%	39%
Cuyo	17%	-	-

Fuentes. * Ernesto J. A. Maeder: El Censo de 1812 en la Historia Demográfica de Catamarca. En: *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*. 10. Rosario, Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Rosario. 1965.
** María Florencia Guzmán: La ciudad de Catamarca a fines de la colonia: un aporte al estudio de las relaciones socioétnicas. Presentado en las *XVI Jornadas de Historia Económica*. Quilmes. 1998. Considera que los esclavos son el 10% de la población afromestiza o castas (73,6% del total)
*** Aníbal Arcondo. *Op. Cit.*[6]

Del norte al sur de la región andina, los ochocientos esclavos que vivían en la ciudad de Salta (4000 hab.) constituían el 20% de la población, pero el conjunto de población afromestiza, esclava y libre representaba entre el 45 % y el 87% (F.G.) y el 48,1 % (IZC). En La Rioja, que tenía un 53% de población indígena, en 1795 los esclavos constituían solo el 8% y los libres el 39%. En 1778, en Catamarca las castas afromestizas constituían entre el 51% (Maeder) el 73,6 % de la población (F.G.).[7]

Emiliano Endrek y Dora Celton señalan que, en 1778, en Córdoba había un 29% de esclavos y un 49% de libres, para un total de un 42,2% de población afromestiza. Aníbal Arcondo encuentra

---

6 13 036 casos de etnia no justificada lo inducen a pensar que posiblemente se trataba de mulatos, dada la alta relación entre éstos y los pardos que, por ser libres, no consignaban la etnia. En su recuento: negros, 1872; mulatos, 6932; pardos, 368 y zambos, 20. Solo Ciudad, Calamuchita y Río II tienen 56,8%.

7 María Florencia Guzmán. "La ciudad de Catamarca a fines de la Colonia: un aporte al estudio de las relaciones socioétnicas". En: *IV Jornadas de Historia Económica*. Quilmes. 1998 y Ernesto J. A. Maeder. "El censo de 1812 en la Historia demográfica de Catamarca". En: *Anuario del Instituto de Investigaciones Históricas*. Nº 10. Rosario: Facultad de Filosofía, Universidad Nacional de Rosario. 1969.

que, en el censo de 1778, negros, mulatos y pardos constituían el 20,7% del total. El autor llama la atención sobre el hecho de que, en 13 036 casos de un total de 44 506, la etnia no está anotada, y supone que posiblemente se trataba de mulatos, dada la alta relación entre estos y los pardos libres, de quienes no se consignaba la etnia.[8] Veamos la relación entre las distintas áreas de la región.

CUADRO 4
POBLACIÓN AFROMESTIZA EN EL LITORAL FLUVIAL ARGENTINO 1778

Provincias	Afromestizos	Esclavos	Libres
Buenos Aires	28,4%	81,4%	18,6%
Santa Fe	–	–	–
Entre Ríos	–	–	–
Corrientes y Misiones	11,6%	0,5%	11,1% -1-

En Buenos Aires, puerto de introducción, ocurría lo contrario de lo que acontecía en el resto del territorio. Según Susan Socolow en 1778 negros y mulatos constituían el 28,4%, de los cuales 81,4% eran esclavos y 18,6% libres. Estos últimos llegaron a constituir, cincuenta años después, un 50%. En Corrientes, que contaba con indios guaraníes en las misiones jesuitas, las castas constituían el 11,6% de la población. Aun cuando los datos son todavía escasos e imprecisos, podemos observar que, a fines del siglo XVIII, en las antiguas zonas de asentamiento (y las más ricas en los dos primeros siglos de la Colonia) la presencia de esclavos, si bien variaba, era alta y aumentaba progresivamente. La presencia de negros y mulatos libres fue aún mucho más importante, y ello, a mi juicio, indica que fueron las regiones del interior, ubicadas en el noroeste, las que se constituyeron en los mercados de esclavos más importantes del territorio en los primeros tiempos. La situación inversa observamos en Buenos Aires, donde la población esclava aumentaba a medida que avanzaba el siglo, a diferencia del litoral en donde era poco significativa.

---

8 Emiliano Endrek. "El mestizaje en Córdoba. Siglo XVIII y principios del XIX". Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades. Instituto de Estudios Americanistas. Cuaderno 33. 1966. Dora Celton. "Ciudad y campaña en la Córdoba colonial". Córdoba: Junta Provincial de Historia. Nº 15. 1996. Aníbal Arcondo. "La población de Córdoba según el empadronamiento de 1778". Serie de Ensayos Nº 27. Córdoba: Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Córdoba. 1998.

El matrimonio mixto como camino hacia la liberación de los hijos

En el proceso de mestizaje y "blanqueamiento" de la población, se ha señalado a la elección de pareja para el matrimonio como una vía para conseguir la libertad de la generación subsiguiente. Las tendencias en la preferencia en la elección de pareja para el matrimonio de la población afromestiza se dieron de manera diferente en el campo bonaerense, escaso de población indígena, y en el interior precordillerano. Los ejemplos al respecto son numerosos y sumamente ilustrativos, pero no siempre los autores dan su dimensión cuantitativa.

Pilar y Luján indican, en una primera aproximación, que en la campiña bonaerense tanto los esclavos como las esclavas en su mayoría elegían pareja entre los de su misma condición. Son escasos, confirma Marta Goldberg, los matrimonios mixtos con peones indios forasteros, migrantes de las provincias del norte, lo que la autora atribuye a la búsqueda de protección del amo de su esposa para integrarse como agregado y lograr asentarse en la zona.[9]

En Magdalena, la frontera del sur bonaerense, las mujeres esclavas también se casaban con esclavos, mientras que algunas mujeres libres del grupo afromestizo accedían al matrimonio con hombres blancos de los sectores bajos. En Morón, perteneciente a la misma región, por lo contrario, los esclavos se unían mayoritariamente a esclavas y a mujeres libres, mientras que las mujeres libres de color se unían preferentemente a pardos y negros libres.[10]

Sabemos que en Córdoba, en la primera mitad del siglo XVIII, y en Salta y Catamarca, a lo largo de todo el período, los esclavos preferían unirse a mujeres indias, a pesar de no haber escasez de mujeres esclavas, probablemente para asegurar la libertad a sus hijos. Durante la segunda mitad del siglo, en Córdoba preferían a negras libres e indias. Las mujeres esclavas preferían a

9 Marta B. Goldberg. "La población de color en la campaña de Buenos Aires, según el padrón de 1744". En: *XII Jornadas de Historia Económica*. Córdoba. 1994 y "La población de color de las parroquias de Luján y Pilar 1731-1770". En: *IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia*. Montevideo. 1995.

10 Carlos Birocco. "Población de origen africano en el Morón criollo (1778-1850)"; Gabriela Gresores. "Negros, mulatos y pardos en la Magdalena colonial"; María Cristina Marí. "Matrimonios de castas en el pago de Morón (1770-1793)". En: *Revista de historia bonaerense: Negros*. Morón, Instituto Histórico del Partido de Morón. Marzo de 1998.

negros libres o esclavos, y en Salta, a indios libres, a pesar de que estaba prohibido el matrimonio de indios con esclavas para no sustraer a los hijos de la tributación.[11]

En los archivos judiciales se encuentran numerosos casos de matrimonios y uniones no sacralizadas de negros y mulatos libres con esclavas, y de esclavas y mulatas libres con indios y mestizos. Si bien no tienen peso numérico, complementan los datos aportados por los archivos parroquiales, y en ellos puede observarse, especialmente respecto de áreas rurales, una relación muy dinámica y mezclada, a lo que se agrega la confusión de censistas y escribientes en la definición del color.

Debemos aclarar otra característica que contribuyó al mestizaje desde antes de las guerras por la independencia. A partir de 1778, las mujeres negras y mulatas esclavas o libres superaban numéricamente a los hombres en las ciudades de Córdoba y Buenos Aires.[12] La utilización de hombres en el ejército hizo que variara aún más la proporción entre los sexos, la cual, en 1827 en Buenos Aires, llegó a 58 hombres por cada 100 mujeres.[13] El campo,

---

11 Isabel E. Zacca de Cabezas. "Matrimonio, mestizaje y control entre los indios, negros, mestizos y afromestizos en la ciudad de Salta. 1766-1800". En: *IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia.* Montevideo. 1995. Florencia Guzmán. "La ciudad de Catamarca a fines de la Colonia: un aporte al estudio de las relaciones socioétnicas". En: *XVI Jornadas de Historia Económica.* Quilmes. 1998. María del Carmen Ferreyra. *Op. Cit.*

12 Emiliano Endrek. "El mestizaje en Córdoba. Siglo XVIII y principios del XIX". Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba, Facultad de Filosofía y Humanidades. Instituto de Estudios Americanistas. En: *Cuaderno 33.* 1966. Dora Celton. *Ciudad y campaña en la Córdoba colonial.* Junta Provincial de Historia de Córdoba. Nº 15, 1996. Dora Celton. "Comercio de esclavos en Córdoba 1750-1850". En: *IX Jornadas Interescuelas y Departamentos de Historia.* Montevideo, 1995. Aníbal Arcondo. "La población de Córdoba según el empadronamiento de 1778". Serie de Ensayos Nº 27. Facultad de Ciencias Económicas. Universidad Nacional de Córdoba. Córdoba. 1998. María del Carmen Ferreira. "El matrimonio de castas en la ciudad de Córdoba. 1770-1779" . Córdoba: Junta Provincial de Córdoba. 1997.

13 Marta B. Goldberg. "La población negra y mulata de la ciudad de Buenos Aires. 1810-1840". En: *Desarrollo Económico.* Buenos Aires. 1976. pp. 16-61. Ernesto J. A. Maeder. *Evolución demográfica argentina. 1810-1869.* Buenos Aires: Eudeba. 1969. José Luis Moreno. "La estructura social y demográfica de la ciudad de Buenos Aires en 1778". En: *Anuario,* 8. Universidad del Litoral, Rosario. 1965. Lyman Johnson. "Estimaciones de la población de Buenos Aires en 1774, 1778 y 1810". En: *Desarrollo Económico.* Buenos Aires. 1979. Lyman Johnson y Susan M. Socolow "Población y espacio en el Buenos Aires del siglo XVIII". En: *Desarrollo Económico.* Buenos Aires. 1980. pp. 20-79. Susan Socolow. "Buenos Aires en tiempo de la Independencia". En: Stanley Ross, Thomas Mc Gann (eds.), *Buenos Aires. 400 Años.* México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. 1985.

por su parte, muestra un predominio en el ingreso de hombres esclavos solteros, con índices muy bajos de matrimonios entre esclavos hacia fines del siglo XVIII.[14]

Viviendo y trabajando en libertad

La ley y la voluntad del amo les dieron un espacio y un margen de acción para obtener su propio peculio, que conducía a los esclavos a su primera meta: la manumisión.

Sin embargo, doscientos expedientes judiciales informan de promesas de libertad incumplida, de impedimentos para obtener su propio peculio, de maltratos, obligación de presentar papeles de venta y fijación de precios para su libertad. Las personas esclavizadas tenían la esperanza de conseguir la libertad, y la siguieron buscando a pesar de la desilusión, la sensación de injusticia y el abuso de la ley, que permitía violentar el orden natural de los seres humanos: la libertad.

La disyuntiva de las conciencias de entonces se movía entre la injusticia del sistema de esclavitud y la conservación de la propiedad privada. La discusión giró a partir de 1813 tanto en torno a la manumisión como a la situación de los libertos. Fue así como, los amos y el Estado, lo mismo que abogados y procuradores, se vanagloriaban en sus argumentaciones de ser parte de un pueblo libre y de haber dejado atrás al dominio español. Los "patronos obcecados de la esclavitud", por otra parte, opinaban que "la variación de estado convierte a los esclavos en zánganos o mal ocupados". En términos generales no se consideraba provechosa la manumisión, por lo que fueron comunes opiniones como esta: "...se pregunta a la común experiencia si la clase a la que pertenece Buenaventura aprecia más la libertad de la calle que la natural bien entendida".

En el mejor de los casos opinaban que había que transformarlos en hombres útiles al Estado, pero siempre había quien consideraba que lo mejor que podían esperar los esclavos era la clase de vida que llevaban con sus amos, "no habiendo ningún interés en que

14 Juan Carlos Garavaglia y José Luis Moreno. Compiladores. *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVIII y XIX*. San Martín: Ed. Cántaro. 1993.

se dé la libertad a un sujeto vago". Es más, manifestaban que "...excitará a la risa el oír el ser obra tan pía y meritoria la de conceder libertad a un esclavo como lo es la de dar limosna a los pobres".

Precios elevados, castigos y golpizas con instrumentos cortantes por querer cambiar de amo o por carecer de determinadas habilidades (criada de tocador, mucama o cocinera, leer y escribir, costura, etc.) fueron las estrategias utilizadas por los amos para impedir la manumisión. Cuando la convivencia era insostenible, el esclavo terminaba por solicitar ante la justicia el cambio de amo.[15]

Carlos Mayo señala que la pervivencia de formas apenas encubiertas de servidumbre negra tenía cierta lógica en una economía en expansión y escasa de brazos, por lo que esa sociedad se aferró al trabajo esclavo e intentó "...aumentar el pool de trabajadores servilizados...".[16]

La ansiedad que movía a los amos y al Estado por mantener el sistema esclavista se explica con los datos existentes acerca del trabajo desarrollado en cada región. En el caso de Buenos Aires, que se hallaba en plena expansión, la demanda era sostenida por parte de diferentes servicios.

En la ciudad, los esclavos se encontraban ocupados en el servicio doméstico y en el trabajo artesanal, en el que destacan como sastres, barberos y albañiles. Este segmento aumentó en el período independiente. Uno de cada 3,5 residentes, en su mayoría esclavos, era negro o mulato. En 1810, entre los artesanos, el 14% de los oficiales y aprendices era de negros y mulatos libres, en tanto que el 4,5% eran de esclavos. En la campiña, la población negra constituía el 6,3%, en su mayoría de esclavos (90,1%). Dos tercios de ellos eran hombres, por lo que consideramos que la ruralización y el blanqueamiento iban también aquí de la mano. Se desempeñaban como empleados domésticos, peones permanentes, capataces, artesanos y hasta pulperos.[17]

---

15 Silvia Mallo. "La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos. 1780-1830". En: *Revista de Historia de América.* Nº 112. México: Instituto Panamericano de Geografía e Historia. Julio-diciembre de 1991.

16 Carlos Mayo. "Inmigración africana". En: *Temas de Asia y África,* 2. Buenos Aires: Sección de Estudios de Asia y África. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. 1993.

17 Susan Socolow. *Op. Cit.* Marta Goldberg y Silvia Mallo. *Op. Cit.* Juan Carlos Garavaglia y José Luis Moreno (eds). *Población, sociedad, familia y migraciones en el espacio rioplatense. Siglos XVII y XIX.* Buenos Aires: Ed. Cántaro. 1993.

En el interior, los estudios sobre Córdoba demuestran que, para la segunda década del período independiente, las castas se encontraban ocupadas en tareas artesanales; constituían el 41,76% de una población de artesanos de 36,33%. Entre ellos, el 5,50% era de esclavos y un 32,74% de libres.[18] En el litoral, los esclavos negros, mulatos y mestizos utilizados en las estancias ganaderas de Corrientes aparecen en proporciones muy inferiores. Con una población de 30 184 habitantes, se estima que el 11,1 (11,5)% era de personas de color y el 0,5 (2)% de esclavos. Comercio y contrabando activo de ganado con la frontera brasileña parecen haber complementado el salario, la vestimenta y la alimentación que recibían en las estancias.[19]

Las condiciones de la libertad

La movilidad social era la segunda meta por alcanzar después de obtenida la libertad, pero otra frustración esperaba a aquellos que habían sido liberados por disposición del Estado y que habían participado, acompañados por sus familias, en las guerras por la independencia. Muchos de ellos volvían a la esclavitud. Otros lograban su propia libertad, pero, al cabo de un servicio al que se comprometían por más de catorce años, se veían impedidos de liberar a sus cónyuges y a sus propios hijos. Los niños libertos eran, a su vez, reiteradamente reclamados por sus padres libres, esposos de esclavas vendidas y separadas de sus hijos, y por sus propias madres. Los padres también se quejaban por la educación inadecuada y por el maltrato a sus hijos. En algunos casos, sus reclamos fueron escuchados por la justicia.

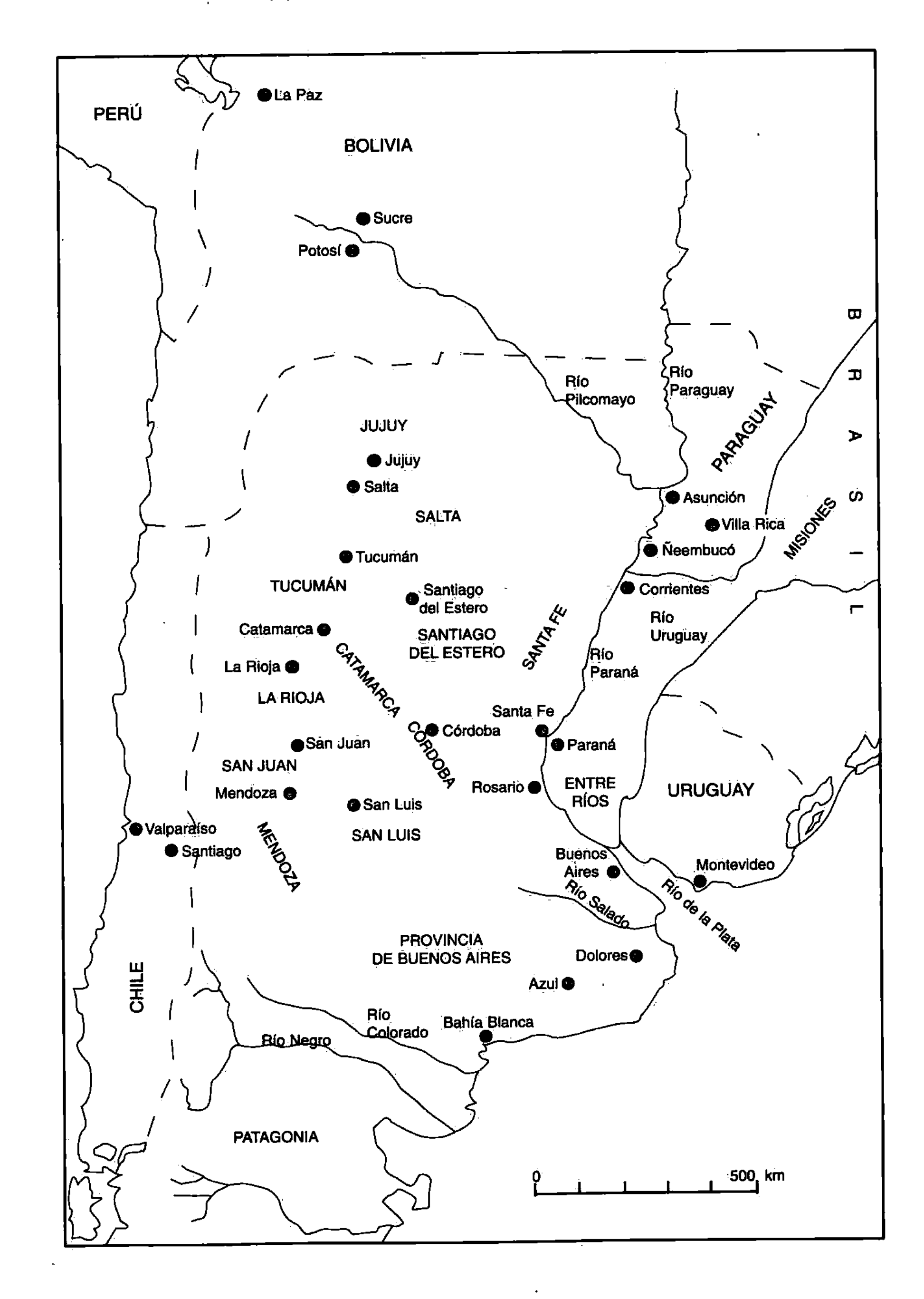
En 1827, aproximadamente la mitad de la población afromulata de Buenos Aires era libre. Sin embargo, los sectores bajos tuvieron que afrontar la inestabilidad laboral y el descuento de

---

18 Hugo Moyano. *La organización de los gremios en Córdoba. Sociedad artesanal y producción artesanal. 1810-1820.* Córdoba: Centro de Estudios Históricos. 1986.

19 José Carlos Chiaramonte. *Mercaderes del Litoral. Economía y sociedad en la provincia de corrientes en la primera mitad del siglo XIX.* México, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica. 1991. Juan Carlos Garavaglia. *Mercado interno y economía colonial.* México, Barcelona, Buenos Aires: Enlace Grijalbo. 1983. Alicia C. Quereilhac de Kussrow. *La fiesta de San Baltazar.* Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación. Ed. Culturales Argentinas. 1980.

REPÚBLICAS DEL RÍO DE LA PLATA, 1820-1870



jornales por enfermedad, cuya curación ellos mismos tenían que costear. Podían percibir que los que entonces eran sus patrones no les pagaban los salarios convenidos, y, en caso de reclamo, utilizaban como rehenes a los miembros de su familia. Conocemos también algunos pocos casos en que les aumentaban los salarios para retenerlos. Asimismo conocemos a algunos esclavos exitosos, que disfrutaban de un considerable bienestar económico, alquilaban yeguas para trillar, contrataban peones para el trabajo estacional y comercializaban trigo con el pulpero. No obstante, casi todos eran peones rurales que residían donde la cosecha los demandaba.

Dos frustraciones debían enfrentar aún. Una de ellas fue que la familia esclava dispersa e inestable no mejoró mucho en el caso de los recién liberados. Muchos de ellos perdían cónyuge e hijos en su búsqueda de la libertad, incluso aún cuando lograban conservar alguna propiedad. Los matrimonios se seguían formando por libres y esclavos.

Los que lograron establecerse con su familia y sus hijos tuvieron que soportar la última frustración: la connotación peyorativa asignada a los términos negro y mulato, que se convirtieron en insultos para ellos y para otros integrantes de los sectores bajos. Debieron esperar para recibir demostraciones de respeto del que eran merecedores no solo por su dedicación al trabajo sino también por la capacidad de superación que demostraron tener, enfrentando, al menos durante las dos primeras generaciones, los embates de un destino incierto.[20]

Conclusiones

Los estudios acerca de la población negra en Argentina necesitan fundamentalmente de investigaciones básicas en demografía histórica, para darle a ese grupo la dimensión y el lugar que merece como sujeto histórico y parte integrante de nuestra comunidad. Iniciados los estudios demográficos generales en la década

---

20 Silvia Mallo. "Hombres, mujeres y honor. Injurias, calumnias y difamación en Buenos Aires (1740-1840). Un aspecto de la mentalidad vigente". En: *Estudios-Investigaciones*. Nº 13. La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Universidad Nacional de La Plata. 1993.

de 1960, asombró a los historiadores la dimensión que adquirió esa población en el período colonial tardío.

En la última década, más historiadores interesados en los estudios demográficos en general y en el seguimiento de la población negro-mulata, con base en los archivos parroquiales, en censos y en los archivos judiciales y notariales, han dado un nuevo impulso al tema.

Mi preocupación respecto de la población negra-mulata o afromestiza se centró particularmente en el acceso a la libertad y a la integración a la sociedad americana rioplatense, que son, a mi juicio, también formas de explicar su "desaparición". Estudiando la sociedad colonial tardía en los archivos judiciales se demuestra una realidad más flexible que la imaginada. Negros y mulatos, libres y esclavos, hombres y mujeres, fueron miembros dinámicos de esa sociedad. Creemos que no se trató solamente de desaparecidos. Podemos observarlos integrados a ella mediante un indudable proceso de mestizaje, del que somos resultado los argentinos actuales.

Mestizados por medio de la elección de sus parejas, o manumitidos, con un destino diferente según la región en la que habitaban, pero participando activamente en la producción y en la construcción de la sociedad y dando rasgos distintivos a la cultura local, ellos generaron un panorama más complejo, en el que debemos profundizar para llegar a conocer nuestro propio proceso histórico y la conformación de nuestra sociedad.

POBLACIÓN AFROAMERICANA LIBRE EN LA CENTROAMÉRICA COLONIAL

José Antonio Fernández M.
UNIVERSIDAD NACIONAL, COSTA RICA

En 1831, una comisión del congreso de la República Federal de Centroamérica declaró que esa instancia no se debía desentender *"de uno de los puntos esenciales como es el cruzar las castas de indios y negros para disipar las rivalidades y odios que se profesan"*. El informe aseguraba que *"indios y negros se niegan a toda sociabilidad, por los odios y rencores que nutren y separan, creando una especie de intereses opuestos"*. Ante esta situación, que impedía "formar una sola familia" que se gobernara por un "resorte común", el congreso se propuso remover todo obstáculo que impidiera la mezcla de indios y negros, y trasladó familias de una costa a otra y al interior[1]

No hay evidencia de que la iniciativa prosperara, dado el marco de inestabilidad de la República Federal, pero fue la última ocasión en que se mencionó, en un documento político, a la población afroamericana heredada de la Colonia. Esta fue invisibilizada hasta tal punto durante el medio siglo posterior a la independencia, que se consideró "novedad" el arribo de inmigrantes antillanos para que construyeran ferrocarriles y trabajaran en las plantaciones bananeras. No es aventurado afirmar que las primeras víctimas de la diversidad cultural heredada del coloniaje fueron los afroamericanos. Además, el discurso es ejemplo de una serie de testimonios documentales sobre el conflicto entre amerindios y afroamericanos, resultado de sus cambiantes y contrastantes vinculaciones con las elites y el Estado colonial que, pa-

1 Archivo General de Centroamérica (en adelante AGCA), B-3480-79564; para todos los documentos de este archivo las letras y números separados por guiones corresponden a signatura, legajo y documento.

ra entonces, databan de más de tres siglos. En este trabajo se pretende identificar la dialéctica generada entre esos dos grupos subordinados y entre ellos y los beneficiarios del orden colonial: las elites españolas y el Estado.

Caben, sin embargo, dos disgresiones sobre la realidad social a la que nos referimos. En primer lugar, nunca hubo un ejército español en Centroamérica, ni siquiera cuando era inminente la declaración de independencia. Su existencia tricentenaria solo fue posible gracias a la existencia de elites locales cobeneficiarias del estatus colonial, y también a que todos los grupos subordinados creían recibir privilegios, materiales o simbólicos, de la lejana Corona española. En segundo lugar, debe quedar claro que la estructuración de la sociedad en el imperio español difiere de la tradición anglosajona, de forma que no puede ser definida como una *"pigmentocracia"*.[2] Chistopher Lutz ha demostrado que, dada la ausencia de españolas durante las primeras décadas de la Colonia, los descendientes de los conquistadores, en efecto, tenían entre su composición genética *"sangre"* negra.[3] Si bien los inmigrantes posteriores se vincularon con estas familias de *"descendientes de los conquistadores"*, es muy probable que compartieran el juicio que de ellas hizo Miguel García Granados a finales del período colonial: ignorantes, con humos de nobleza, cuyo lenguaje era "tan vulgar como la clase más ínfima del pueblo", y en algunas de ellas *"la raza africana asomase la punta de la oreja"*.[4] Cuando convenía a sus intereses, las elites provinciales de españoles dejaban de lado sus prejuicios y reconocían esta mezcla racial, como lo hizo el cabildo de la ciudad de Granada, en 1785, cuando trataba de extender su jurisdicción sobre los pueblos de indios y los mulatos dispersos en los campos aledaños, alegando ser *"procedentes unos de otros"*.[5] Obviamente, esto no quiere decir que no hubiera –y no haya aún– racismo, sino que este no estaba ligado al color de la

---

2 El término es de Peter Bakewell en "Spanish America: Empire and its Outcome". En: J.D. Elliott. *The Spanish World.* London: Thames and Hudson Ltd. 1991. pp. 65-84.

3 Christopher H. Lutz. *Historia sociodemográfica de Santiago de Guatemala. 1541-1773.* Guatemala: CIRMA. 1982. p. 14.

4 El subrayado es mío. Miguel García Granados. *Memorias del general Miguel García Granados.* Guatemala: Editorial del Ejército. 1978. p. 7.

5 José Antonio Fernández Molina. "La dinámica de las sociedades coloniales centroamericanas (1524-1792)". En Margarita Vannini (Editora) *Encuentros con la historia.* Managua: Instituto de Historia de Nicaragua. 1995. pp. 126-127.

piel, como en las sociedades esclavistas en que predominaron los llamados *"códigos negros"*, sino que privó un sentido corporativo heredado de la Edad Media.

Los pocos esclavos negros y los mulatos traídos por los españoles fueron utilizados en las primeras formas de explotación de los indios después de la conquista. Durante el período colonial temprano, ellos eran los capataces de las cuadrillas de indios recién sometidos, en la incesante búsqueda de oro en los pláceres de los ríos, hasta que se hizo evidente que el istmo no era una fuente de riqueza mineral comparable con Perú o con Nueva España. Por ello, en el istmo fue aún más evidente que la principal riqueza del Nuevo Mundo eran sus habitantes: los conquistadores y sus descendientes inmediatos compitieron por la asignación de encomiendas (indios que tributaban en trabajo y especie), en las zonas cacaoteras ubicadas a lo largo de la costa del Pacífico. En contraste con regiones como el Valle Central de Costa Rica, en donde solo se podía esperar de la encomienda la provisión de alimentos de primera necesidad, las huertas cacaoteras de Guatemala y El Salvador permanecieron en manos de los indios, mientras el encomendero se limitaba a comercializar, tanto el tributo recibido como el grano asegurado, mediante la comercialización más o menos forzada de productos europeos. Aunque desde mediados del siglo XVI la Corona española intentó subordinar a las bandas conquistadoras con medidas que trataban de proteger a sus nuevos súbditos, algunos encomenderos ignoraron la nueva legislación, y muchos de ellos utilizaron a sus esclavos negros y mulatos como testaferros para violar las medidas segregacionistas.[6] Pero las nuevas enfermedades y los abusos de los españoles diezmaron la población indígena, cuyo trabajo era indispensable para mantener el equilibrio ecológico requerido para producir cacao en el Pacífico Seco centroamericano. Posteriormente esta actividad económica desapareció.

---

6 El análisis clásico de este período cacaotero es Murdo J. MacLeod. *Spanish Central America. A Socioeconomic History. 1520-1720.* London: University of California Press. 1973. Una interpretación alternativa del auge y la crisis cacaotera la proporciona Jean-Marc Touzard. *L'economie coloniale du cacao en Amérique Centrale.* Francia: CIRAD. 1993, en tanto que los aspectos sociales son tratados extensamente por Pedro Escalante-Arce. *Código Sonsonate.* San Salvador: Dirección General de Publicaciones e Impresos del Ministerio de Educación. 1992.

Con los tropiezos y limitaciones de la época, lentamente el Estado colonial y sus representantes impusieron su presencia. Se estructuró una legislación segregacionista que dividía la sociedad en una república de indios y una república de españoles, cada una sujeta a derechos y a obligaciones diferentes. Pero, aunque los africanos y sus descendientes no estuvieran contemplados en la estructura colonial, y potencialmente pudieran convertirse en los parias de la nueva sociedad (como veremos más adelante), la estructura legal diseñada por los juristas españoles para el imperio americano fue cuestionada, desde sus inicios, por procesos sociales y culturales que moldearon todos los aspectos de la nueva sociedad, particularmente su composición étnica.

La evidencia disponible sugiere que en Centroamérica hubo dos procesos concurrentes en la formación de una creciente población flotante: la miscegenación, permitida o alentada por los españoles, que creó un grupo de *"castas"*, y el abandono de las comunidades por los indios. La violencia de la conquista no terminó cuando callaron los aceros. En medio de la crisis demográfica que hizo que disminuyeran las encomiendas y su viabilidad económica, a finales del siglo XVI y principios del XVII los españoles forzaron a sus esclavos negros a procrear con las indias, arguyendo posteriormente que los niños que nacieran debían ser esclavos como sus padres. Los representantes de la metrópoli denunciaron ese intento de asegurarse fraudulentamente una nueva generación de esclavos.[7] Además, como se vio con anterioridad, la miscegenación "voluntaria" (o tal vez menos planificada para beneficiar a los españoles) fue facilitada en San Salvador, Soconusco y Suchitepéquez, pues los ciclos cacaoteros del siglo XVI exigieron la presencia de foráneos en los pueblos de indios, violando las leyes segregacionestas de la Corona.[8] Sin embargo, la miscegenación solo se convertía en un mestizaje permanente si encontraba un nicho dentro del marco socioeconómico colonial. Pero, si el contexto lo constituía gente "racialmente" mez-

---

7 Magnus Mörner. "La política de segregación y el mestizaje en la Audiencia de Guatemala". En: *Revista de Indias*. XXIV. pp. 95-96. Enero-junio 1964. p 141; "Real Cédula que aprueba las ordenanzas dictadas a favor de los indios por el doctor don Benito de Noboa Salgado, oidor de la Audiencia de Guatemala y Visitador de la Provincia de Costa Rica". 1676. Archivo Nacional de Costa Rica (en adelante ANCR)-Sección Histórica (en adelante SH)-Serie Complementario Colonial-739.

8 Mörner. *Op. Cit.* pp. 139-140. MacLeod. *Op. Cit.* p.229.

clada, podía revertir a la cultura india hegemónica de una región, como fue el caso de las castas de Cuilco, en el altiplano guatemalteco, cuyos integrantes vivían y actuaban como indios para 1715.[9]

Mientras que las elites españolas contribuían al erario con impuestos indirectos difíciles de recolectar, el ingreso fiscal más importante del Estado colonial hasta principios del siglo XVIII fue el tributo personal, al que teóricamente estaban sujetos tanto los indios como los descendientes de africanos. Pero al determinarse las tasas, en 1585, se establecieron diferencias significativas; así, mientras indios y zambos debían pagar 1.5 pesos anuales y sus contrapartes femeninas medio peso, negros y mulatos tenían que pagar dos pesos, y sus contrapartes femeninas 0.75 de peso.[10] No conozco ningún texto que explique cuál fue la lógica que sustentó esta determinación, que bien pudo basarse en una temprana percepción de los afroamericanos como mejor integrados al mercado, o bien se aplicó para diferenciar a los nuevos súbditos que eran técnicamente libres.

Fuese cual fuese el razonamiento detrás de esta diferenciación, irónicamente se esperaba que los mulatos pagaran su tributo en los pueblos en los que se suponía no debían residir, y en los que no compartían la estructura de poder ni tenían acceso a las tierras de la comunidad. Para 1610 el ingreso proveniente del tributo había disminuido, pues se usó la movilidad geográfica como mecanismo de resistencia; su efectividad quedó demostrada cuando las impotentes autoridades coloniales decidieron que únicamente debían pagarlo los negros, los mulatos y los zambos que estuviesen viviendo en la comunidad en el momento del cobro.[11] No es sorprendente que esta población flotante evadiera a los oficiales metropolitanos, quienes representaban un proyecto colonial que, si se imponía, los colocaría en el nivel más bajo de la estructura social.

El abandono de comunidades por parte de los indios es más difícil de evaluar, porque el énfasis de las fuentes coloniales está

---

9 El caso de Cuilco fue utilizado por Adrian Van Oss para demostrar la falta de correspondencia entre raza e identidad cultural. Adrian C. Van Oss. *Catholic Colonialism. A Parish History of Guatemala, 1524-1821*. Cambridge: Cambridge University Press. 1986. pp. 77-78.

10 José Joaquín Pardo. *Miscelánea histórica. Guatemala siglos 16 a 19; vida, costumbres, sociedad.* Guatemala: Editorial Universitaria. 1978. p. 84.

11 Pardo. *Op. Cit.* p. 85

puesto precisamente en esos pueblos, nichos proveídos por el Estado colonial, donde vivían bajo la autoridad compartida del cura y el cabildo de indios, con acceso a tierras cedidas por el rey y pagando su tributo. MacLeod y Van Oss han indicado que el proceso de "desindianización" fue más intenso y permanente en las áreas donde los españoles concentraron sus actividades económicas dirigidas al mercado, y donde la cultura original cambió ante presiones económicas, demográficas y culturales.[12] Los estudiosos que han analizado la evolución demográfica de la población indígena centroamericana, frecuentemente asumen que cualquier reducción en la población necesariamente obedece a un colapso demográfico.[13] Sin despreciar el impacto de este fenómeno, especialmente para el siglo XVI, en ausencia de una migración significativa de europeos y africanos, es evidente que la mayoría de quienes eran oficialmente miembros de las castas tenían una herencia genética de origen amerindio. Pero, en contraste con la región andina, donde una matriz cultural común permitió la aparición de "yanaconas" (según Bakewell, "población flotante en una sociedad cuyos otros miembros tenían un sitio rígidamente definido"), que mantuvieron su condición de indios, la población flotante centroamericana fue forzada a crear una nueva cultura, tomando algunos elementos de la cultura española.[14]

Esta incapacidad de recrear la cultura "india" fuera de los nichos institucionales establecidos por el Estado colonial surgió de la multiplicidad de culturas nativas del istmo, las cuales tenían sus propias unidades políticas. W. George Lovell señala que, al contrario de México, la ausencia de un único grupo dominante nativo por conquistar hizo que la subyugación del altiplano guatemalteco fuera una serie de *"laboriosas campañas"* contra los quichés, los mam, los tzutuhil, los pocomán, los cakchiquel, los ixil, los uspantecos y los kekchí.[15] Linda Newson también ha demostrado

12 MacLeod. *Op. Cit.* p. 229. Van Oss. *Op. Cit.* pp. 71, 77-78.

13 W. George Lovell. *Conquest and Survival in Colonial Guatemala. A Historical Geography of the Cuchumatán Highlands.* Canada: Mc Gill-Queen's University Press. 1985. pp. 140-172. Linda Newson. *The Costs of Conquest: Indian Decline in Honduras Under Spanish Rule.* Boulder: Westview press. 1985. pp. 127-132. Linda Newson. *Indian Survival in Colonial Nicaragua.* Norman: University of Oklahoma Press. 1987. pp. 335-342.

14 Peter Bakewell. *Miners of the Red Mountain. Indian Labor in Potosí, 1545-1650.* Albuquerque: University of New Mexico Press. 1984. p. 34.

15 Lovell. *Op. Cit.* p. 59-60.

que la fragmentación política y cultural de los pueblos nativos fue característica en Honduras y Nicaragua.[16] Por ello, el refugio para los indios que escapaban de sus comunidades eran los *"valles"*, como denominaban los españoles a los poblados en que se establecieron los mulatos.[17] No es sorprendente que, en esos asentamientos ilegales, el idioma castellano se haya convertido rápidamente en la *lingua franca*, que permitió la comunicación de los indios escapados de comunidades linguísticamente diversas con los afroamericanos que, forzosamente, también habían tenido que adoptar el idioma de sus antiguos amos. El castellano y la adopción, parcial y redefinida, de costumbres de origen español eran esenciales para establecer el carácter no indio de cualquiera. En esa convivencia se generó una cultura común, que fue la antepasada de la del campesinado del Pacífico centroamericano y, dada su matriz afroamericana, no es sorprendente que genéricamente se les denominara mulatos, fuese cual fuese su herencia biológica. El alcalde mayor Manuel de Gálvez y el obispo Pedro Cortés y Larraz, para mencionar dos informantes del siglo XVIII, usaron ese término para referirse a las denominadas *"castas"*, y también aparece en el único resumen conocido del censo efectuado en 1778.[18] Henry Dunn describió esta amalgama cuando visitó Guatemala en 1827: *"The offspring of Negroes and Indians, of Whites and Indians, as well as the descendants of African Negroes, are included under the term Mulattoes, by which they are generally known; sometimes, however, they are called Mestizos, or Ladinos"*.[19]

Varios procesos económicos y sociopolíticos evitaron que el istmo centroamericano se convirtiera en un universo cimarrón. El más importante de los primeros fue la sustitución del cacao por el añil, un tinte para teñir de azul. La expansión de su producción por los colonizadores trajo nefastas consecuencias para los trabajadores. Se puso en peligro su salud en los largos viajes

---

16 Newson. *Op. Cit.* 1985. pp. 17-91. Newson. *Op. Cit.* 1987. pp. 23-83.

17 Pedro Cortés y Larraz. *Descripción geográfico-moral de la Diósecis de Goathemala.* Guatemala: Tipografía Nacional. 1958. 2 vols. I. p. 214.

18 Manuel de Gálvez Corral. "Relación geográfica de la Provincia de San Salvador por don Manuel de Gálvez, Alcalde Mayor de ella." (1740). En: *Boletín del Archivo General de Gobierno*, II: 1 Octubre. 1936. pp. 23, 27; Cortés y Larraz. *Op. Cit.* pp. 205, 221, 227.

19 Henry Dunn. *Guatimala or the Republic of Central America.* Primera edición. London: James Nisbet. 1828; reimpresión Detroit: Blaine Ethridge. 1981. p. 90.

que hacían para cortar el arbusto en las zonas costeras, así como en los largos períodos que debían estar dentro de canoas agitando el agua para procesar el arbusto, y por la falta de alimentos de primera necesidad en el ciclo de producción agrícola. Además, se creía que el bagazo producía vapores que provocaban enfermedades, aunque es probable que los vectores de nuevas epidemias fueran las nubes de moscas que aquel atraía.[20] Por ello, desde 1581 la Corona prohibió el uso de trabajadores indios en la producción de añil, iniciando un período de siglo y medio de contradicción entre la legislación y una actividad económica que dependía de fuertes contingentes de mano de obra, en particular durante la cosecha y el procesamiento del arbusto.[21] Los mecanismos utilizados por los productores para burlar la prohibición han sido descritos en detalle por Rubio Sánchez y MacLeod.[22] El más relevante, muy similar a los utilizados durante los ciclos cacaoteros del siglo XVI, fue el respetar la letra de la prohibición pero violar su espíritu, al utilizar a negros y mulatos como intermediarios que contrataban a los indios, de forma que los españoles subarrendaban sus servicios; la estratagema también fue prohibida.[23] En este contexto, el Estado colonial y sus representantes desarrollaron lo que MacLeod ha llamado un "sistema de multas y sobornos", por el cual la monarquía y sus funcionarios se apropiaban de parte de la riqueza de la única actividad lucrativa del reino, al penalizar las infracciones a la prohibición.[24]

De manera que fue desde una posición de fuerza como los afroamericanos se vincularon con la producción del tinte. La evidencia muestra claramente que los hacendados no pudieron imponer el peonaje por deudas, característico de otras regiones de Hispanoamérica. Por lo contrario, debían adelantar dinero y

---

20 MacLeod. *Op. Cit.* pp. 184-186.
21 Manuel Rubio Sánchez. *Historia del añil o xiquilite en Centro América.* San Salvador: Dirección de Publicaciones del Ministerio de Educación. 1976; 2 volumenes II: p. 11.
22 Rubio Sánchez. *Op. Cit.* II: p. 11-18. Mac Leod. *Op. Cit.* pp. 185-188.
23 Rubio Sánchez. *Op. Cit.* II: 13-14.
24 Murdo MacLeod. "The Primitive Nation State, Delegation of Functions, and Results: Some Examples From Early Colonial Central America". En: Kenneth Ackerman (Editor). *Essays in the Political, Economic and Social History of Colonial Latin America.* Delaware: University of Delaware. 1982. pp. 59-60. Stephen Webre ofrece una interpretación alternativa en "El trabajo forzoso de los indígenas en la política colonial guatemalteca. Siglo XVII. En: *Anuario de Estudios Centroamericanos.* XIII: 2 .1987. p. 51.

mercancías a trabajadores que, gracias a su movilidad, desaparecían para hacer otro contrato en otra hacienda y con otro nombre. La falta de control sobre trabajadores indispensables, dada la prohibición de contratar indios, provocó el constante fraude por parte de los mulatos hacia los hacendados, pues aceptaban dinero y textiles de otro terrateniente, antes de haber pagado con su trabajo su deuda previa. Las autoridades emitieron normativas contra esta práctica en 1627, 1642, 1671 y 1677, intervención recurrente que revela la imposibilidad de imponerlas a quienes no estaban sujetos al control efectivo de las elites locales o del Estado colonial.[25] La envidiable posición de los trabajadores mulatos queda reflejada en la solicitud que provocó la prohibición de 1677, en la que se señala que aquellos se volvían *"insufribles"*, tanto en el monto de los salarios exigidos como en su insistencia de que se les pagara por adelantado.[26] Ya en 1631, Juan de Avilés, un productor de añil, había solicitado al rey que levantara la prohibición de contratar indios para eliminar el sistema de multas y sobornos que pesaba sobre la industria En su argumentación señaló que había más de 6000 negros, mulatos y naboríos (indios que vivían fuera de sus comunidades), quienes eran *"mal inclinados y por la mayor parte ladrones, y con otros muchos vicios perjudiciales a la república"*, pero que habían sido refrenados en su "criminalidad" por su participación en la producción del tinte. Pero las inspecciones para constatar que se respetara la ley que prohibía la contratación de indios provocaban la desbandada de este contingente laboral, debido a que no les faltaban delitos, entre los que se encontraba, sin duda, la falta de pago del tributo, con el consiguiente perjuicio para los productores y la Real Hacienda. A pesar de este intento por sobornar la conciencia de su Majestad Católica, los hacendados siguieron una política de sálvese quien pueda, lo que reforzó la posición de sus operarios para adquirir, mediante altos salarios y constantes fraudes, un porcentaje de la riqueza generada por el tinte.

El Estado colonial nunca abandonó el principio de las dos repúblicas, y su intento por romper el punto muerto a que había llegado su falta de vinculación con la población mulata, se limitó a tí-

---

25 Rubio Sánchez. *Op. Cit.* pp. 87-95.
26 Rubio Sánchez. *Op. Cit.* pp. 91-92.

midas iniciativas a la luz de la magnitud del problema: la fundación de unas pocas villas como La Gomera, en la costa guatemalteca, y San Vicente (que eventualmente se convirtió en una villa de españoles), en El Salvador.[27] Sin embargo, después de que desapareció el servicio militar de tipo feudal que debían prestar los encomenderos, la seguridad de las colonias a partir del siglo XVII dependió cada vez más de las milicias de mulatos, vínculo institucional para que estos redefinieran su posición en la estructura colonial.[28] Por ejemplo, en 1672 los mulatos de Costa Rica, que para entonces habían servido como milicianos por varias décadas, solicitaron y obtuvieron que se les cambiara su estatus de tributarios a cambio de sus servicios militares a la Corona, citando como precedentes concesiones similares otorgadas a sus pares en Realejo, Granada y Trujillo.[29]

Aunque no hay evidencia de que alguna vez pagaran tributo, buscaban defenderse de la elite local, la cual aprovechaba su confuso estatuto legal para exigir servicios gratuitos. Aunque esta práctica apenas si fue afectada por el nuevo vínculo con el Estado colonial, la milicia se convirtió en la voz de un grupo social que hasta entonces había carecido de poder formal: para 1812, los oficiales de la milicia mulata atesoraban todo decreto, certificación o cualquier tipo de documento que probara sus servicios y derechos reconocidos por las autoridades superiores. El obispo Cortés y Larraz había encontrado curiosa la persistencia de los indios por pedir prueba escrita de cualquier servicio prestado por sus comunidades a cualquier representante de la Corona, para atesorarlo en sus archivos. El reconocimiento de la importancia de los documentos, instrumento de poder que llevó a que en algunas oportunidades se les percibiera como fetiches, demuestra hasta qué punto ambos grupos reconocieron al Estado colonial como intermediario, a pesar de

27 Mörner. *Op. Cit.* p. 143. Jorge Luján Muñoz. "Fundación de villas de ladinos en Guatemala en el último tercio del siglo XVIII". En: *Revista de Indias.* XXXVI: pp. 145-146. Julio-diciembre 1976. p. 57.

28 La crisis del imperio español a raíz del fracaso de la "Unión de Armas" del Conde-Duque de Olivares ya había hecho que incluso algunos miembros de la elite capitalina propusieran la medida extrema de reconocer a los afroamericanos como parte de la "república de españoles." Véase el "Memorial de aviso del capitán Cristobal de Lorenzana" (CIRCA 1650) en Héctor Leyva M. *Documentos coloniales de Honduras.* Tegucigalpa: CEHDES. 1991. pp.115-125.

29 "Testimonio de varias Reales Provisiones y certificaciones a favor de los negros, mulatos y mestizos vajos que viven y están alistados en la Puebla intitulada Nuestra Señora de los Ángeles de esta ciudad de Cartago". 1793. ANCR-SH-Complementario Colonial-736, f. 7-11.

que sus quejas raramente encontraron soluciones permanentes.[30] Así, los oficiales de la milicia mulata sirvieron de intermediarios entre su grupo social y los cobeneficiarios del estatus colonial, como lo habían hecho los cabildos de los pueblos de indios desde su fundación en el siglo XVI. En algunos casos la vinculación funcionó sin mayores asperezas, como cuando los destacamentos de milicianos de Costa Rica elegían a sus oficiales menores, y pagaban, entre todos, los precios fijados por los gobernadores; en otros hubo conflictos que generaron revueltas, como en Nicaragua a mediados del siglo XVIII, las cuales aún no han sido estudiadas con profundidad.[31]

Estaban puestos los fundamentos para que en el siglo XVIII los campesinos mulatos se convirtieran en los productores del mejor añil exigido por la revolución industrial inglesa, dado que en la producción del tinte nunca se pudieron implementar economías de escala.[32] Además, como se reconoció a finales del período colonial, la productividad por área era mayor en las explotaciones campesinas: *"Es cosa averiguada en este Reino que las tierras repartidas en pequeñas posesiones, trabajadas materialmente por sus propios dueños, fructifican incomparablemente más que las constituidas en grandes haciendas"*.[33] Revirtiendo los procesos de expulsión sufridos siglo y medio antes, invadieron las tierras de los indios bajo la protección del clero secular, y fueron sujeto político en la complicada red de clientelismo que funcionaba detrás de la estructura de poder formal.[34] Aunque continuaron un patrón de reproducción en que predominaban los

---

30 Cortés y Larraz. *Op. Cit.* II: p. 58; sobre la "preocupación fetichista" de los indios por los documentos escritos véase Eric Van Young, "In the Gloomy Caverns of Paganism: the State, Popular Culture, and Rebellion in Mexico, 1810-1821". Ponencia presentada en Conference. En: *The People, State, and Nation in Mexico.* University of Texas at Austin. pp. 6-7 April 1990. p. 17.

31 Fernández Molina. *Op. Cit.* pp. 112-113. Tomás Ayón. *Historia de Nicaragua.* Managua: Fondo de Promoción Cultural BANIC. 1993. 3 volúmenes. pp. 195-204, 239-256.

32 Sobre las características de la producción de añil en Centroamérica y la importancia de la participación campesina véase José Antonio Fernández Molina. *Colouring the World in Blue. The Indigo Boom and the Central American Economy, 1760-1810.* Tesis doctoral. University de Texas Austin. 1992.

33 Real Consulado de Guatemala. *Apuntamientos sobre la agricultura y comercio del Reino de Guatemala.* Nueva Guatemala: Oficina de don Manuel Arévalo, 1811; reproducido como apéndice en Jorge Mario García Laguardia. *La génesis del constitucionalismo guatemalteco.* Guatemala: Editorial Universitaria. 1971. pp. 299-300.

34 Sobre la alianza entre el clero secular y los mulatos en el proceso de apropiación de las tierras de las comunidades indígenas véase Van Oss. *Catholic Colonialism.* Passim.

hogares jefeados por mujeres y la ilegitimidad, habían redefinido su lugar dentro de la estructura social. Habían modificado en la práctica el proyecto de sociedad colonial: ahora los indios ocupaban el último peldaño en la escala social, ellos eran los interlocutores de las elites... y sus competidores en las actividades comerciales que hubieran deseado monopolizar.

Esa capacidad de los mulatos para apropiarse de actividades de la elite española se puso de manifiesto en la minería y en el procesamiento del hierro, introducidos a finales del siglo XVII y consolidados en las primeras décadas del siglo XVIII. Ya para 1730, un ingenio, como se denominaba a las instalaciones para procesar el metal, funcionaba sin que su dueño tuviera propiedad sobre ninguna veta, lo que sugiere que rápidamente apareció un grupo de "gurruguses" (mineros ilegales que trabajaban a pequeña escala) que le proveían la materia prima indispensable.[35] En ese mismo año, Julián Izquierdo, el más importante productor de hierro de la época, presentó una protesta significativa, pues, según él se debía

> providenciar el remedio y reparos que necesitan tantos daños y contener la libertad y desorden de la jenta vulgar que todo lo confunde e ynvierte con el desarreglado de su voluntariosa introducción en quantas labores y manejos se descubren, como se manifiesta claramente esta realidad en todo jénero de minas y metales ricos y bajos, que después de dejar truncas y destruidas sus primeros labores las abandonan pasando a hacer los mismos o mayores daños en otras, o donar, bender y traspasar las vetas clandestinas, sin haber adquirido propiedad mediante derecho a ellas ni cumplido con la obligación ni condiciones que prefinen (sic) las leyes y ordenanzas reales.[36]

Es obvio que la competencia de los mulatos invertía lo que se consideraba el orden natural, donde se retaban los principios de

---

35 José Antonio Fernández Molina. *"Al estilo de Vizcaya..." La producción de hierro en el Reino de Guatemala.* Guatemala: Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas de la Universidad de San Carlos. 1989. p. 23.

36 Fernández Molina. *Op. Cit.* p. 22.

deferencia y sumisión que se esperaban de la *"jente vulgar"* en el ordenamiento colonial.

Aunque la Corona abolió la prohibición de contratar indios en 1738, no disminuyó la importancia de los trabajadores mulatos, debido al crecimiento en la producción del tinte, y los hacendados continuaron solicitando que se les exigiera pagar con su trabajo el monto del dinero y de las mercancías adelantados. Ante esto, en 1784 el Estado colonial decidió intervenir más directamente, al aprobar los "Estatutos de la Sociedad de Cosecheros de Añil", en los que prohibía el adelanto de salarios, establecía el trabajo compulsivo de hasta el 25 por ciento de la población masculina india o ladina, y declaraba que el estatus de miliciano no daba lugar a excepción. La normativa, sin embargo, duró solo un poco más de lo que necesitó la tinta para secarse en el papel. La evidencia muestra que únicamente se intentó aplicarla un año, sin realizar los censos de población o de haciendas necesarios, por lo que fue usada como elemento de negociación entre los hacendados y su mano de obra. Si los representantes metropolitanos tuvieron que renunciar a esta iniciativa fue porque no hallaron ningún medio para forzar su aplicación, especialmente si los milicianos eran afectados, y porque los hacendados, acostumbrados a un sistema flexible para garantizarse mano de obra, temían que con base en la prohibición de piratear trabajadores se volviera a instaurar el sistema de multas y sobornos.[37] Aunque no se aplicara, es significativo que la legislación haya reconocido la capacidad productiva de algunos mulatos, quienes podían recibir trabajadores según el sistema compulsorio de trabajo, si estos producían añil, tabaco, arroz, frijoles y maíz: ya existía una diferenciación dentro de este campesinado.

En 1790, otro decreto, tan ineficaz como el anterior, ordenó reducir en pueblos a *"vagos y dispersos,"* para que trabajaran con grillete, si su "inobediencia" lo exigía. Además de sus fines económicos, se buscaba "*contener assí el libertinaje en que viven, dedicados al robo, destruyendo las haciendas al abrigo con que se pasa de una a otra provincia, abandonando sus familias*". Se alegaban motivos morales, vinculados con la ilegitimidad y los hogares, abandonados

37 Para un análisis detallado de la legislación y los problemas de su aplicación véase Fernández Molina. *Op. Cit.* 1992. p. 93-103.

por los varones que debían presidirlos.[38] Irónicamente, para esa época la Corona española revirtió parcialmente su política hacia la ilegitimidad; en 1794 definió a los expósitos como *"hombres buenos del estado llano"*, que no podían ser ofendidos con calificativos como *"bastardo, de borde, incestuoso o adulterino"*, con plena posesión de sus derechos civiles, y que no podían ser sometidos a castigos infamantes. Además, trasladando la pena del fruto del pecado al pecador e intentando ofrecer un remedio, el rey ordenó fundar casas de expósitos para los hijos de *"padres desnaturalizados [quienes] quisieran exponerlos en ellos, desprendiéndolos y arrojándolos de su seno por conservar el honor mundano que en realidad habían conculcado"*.[39] Este cambio de actitud se vio reforzado por otra real cédula de 1803, en la cual se declaró a los expósitos como hijos legítimos.[40] Sin embargo, la voluntad del monarca fue convenientemente ignorada, como sucedía cada vez con mayor frecuencia al final del período colonial, pues la jerarquización del honor y del deshonor era parte del sistema de valores que diferenciaba los estamentos corporativos de la sociedad colonial. Como podía esperarse, estos decretos fueron respetuosamente archivados, sin que la elite ni los funcionarios reales, intermediarios forzosos entre los sectores subordinados y las políticas metropolitanas, cambiaran sus actitudes o divulgaran su contenido.

Aunque los mulatos eran cristianos de bautizo y rito mortuorio, rara vez se casaban, y mantenían un patrón de comportamiento sexual que reñía con el de los españoles; sin embargo, quienes habían sido llamados "criminales" en las primeras centurias del coloniaje, para finales del siglo XVIII mostraban el impacto de su partipación en actividades económicas orientadas al mercado. Algunos valores de los mulatos están plasmados en un entremés titulado *"El Tamborillero Encantador"*, decomisado a finales del siglo XVIII, posiblemente después de haber sido representado innumerables veces en las ferias comerciales. En él la figura de la autoridad es un alcalde, quien sale a rondar de noche y expresa en verso una defensa de la propiedad privada, que debe haber sido compartida tanto por los hacendados españoles de la elite como por los campesinos "poquiteros", los pequeños productores de añil:

---

38 ANCR, SH, Serie Cartago 1088, f. 55.
39 AGCA, A1.23-1533, f. 313.
40 AGCA, B-100-2785.

"no me ha de quedar ladrón
en todo aqueste lugar
el gato que yo cojiere
a La Ermita ba a parar
yo les quiteré la maña
a tanto perro haragán
que sólo a fuerza de rovos
su vida quieren pasar"

Pero, si quienes atentaban contra la propiedad corrían el riesgo de ir a servir como mano de obra forzada en la construcción de la nueva capital, en contraste, la actitud del *"alcalde"* hacia el comportamiento sexual fuera del matrimonio era abiertamente opuesta a la represión oficial del concubinato. Así, cuando el alguacil preguntó si debía capturar al *"topo enamorado"* que encontrara, el alcalde le replicó:

"¿Qué delito es ese, tonto?
¿No consideras caimán
que el uno al otro se quieren
por su propia boluntad?
Todo lo que es contra el gusto
siempre se ha de castigar.
Pero lo que es boluntario
¿cómo se ha de remediar?
Y más que todas las leyes
encargan la sociedad
y la unión del uno al otro
con toda su boluntad.
Y más que eso es tan antiguo
desde nuestro padre Adán;
la propagación del Mundo
siempre se ha de procurar
y que se engendren criaturas
porque baya el Mundo a más".[41]

---

41 Anónimo. "El tamborillero encantador. Entremés aparentemente escrito por Andrés Garza, recogido por el cura párroco de Santiago Esquipulas, año 1795". Transcripción de José Chaclán Díaz. En: *Boletín del Archivo Histórico Arquidiocesano "Francisco de Paula García Peláez"*. III: 1 (julio-diciembre de 1992). pp. 15-30.

La lógica de la misma sociedad de la que se derivaba el poder represivo y el recurso a la Biblia como texto sagrado ("creced y multiplicaos") justificaban el discurso alternativo.

Es posible que muchos decretos de los representantes metropolitanos en el istmo, como las medidas antedichas de 1784 y 1790, los publicaran en cumplimiento de sus obligaciones en lo formal, pero que desde un inicio se sabía que serían ineficaces, dada la falta de poder del estado colonial. Además, esas medidas fueron emitidas pensando en las necesidades de El Salvador, como centro de producción del único producto de exportación al mercado europeo, el añil. Mucho más problemática resultó la instauración de las intendencias como nueva forma de organizar el territorio y de redefinir la estructura de poder en su interior. En una clara muestra del carácter casuístico de la normativa colonial, la Real Ordenanza de Intendentes establecía, en el artículo 137, que los indios debían pagar 16 reales de tributo anual, mientras que la tasa para negros, mulatos y otros miembros libres de las castas era de 24 reales: de un plumazo se pretendía eliminar un proceso de negociación que ya databa de dos siglos. Sabemos que en 1767 los mulatos constituían el 63% de las fuerzas de infantería y el 47% de las de infantería, proporciones que, sin duda, aumentaron después de las guerras contra Inglaterra para la reconquista de la Mosquitia a principios de la década de 1780. ¿Cómo pretendían los ministros borbónicos imponer el tributo sobre quienes les servían como principal –si no única– fuerza armada, y que ya contribuían mediante el pago de la alcabala?[42] Aplicando juiciosamente el principio de que la ley se acata pero no se cumple, el intendente de Nicaragua, como muchos de sus pares a lo largo del imperio americano, suspendió la aplicación del artículo en lo que a los mulatos se refería, con la siguiente justificación: "*es odioso a los mulatos el nombre de tributo porque persuadidos, aunque falsamente, de la superioridad de su clase sobre los indios, a quienes juzgan sin razón envilecidos por la calidad de tributarios, les ofende vivamente cuanto tenga apariencia de igualdad con ellos*".[43] Como veremos a continuación, en tiempos de crisis no fue posible encontrar el sentido común ni la habilidad política de ese funcionario.

42 Ayón. *Op. Cit.* pp. 54-55.
43 Ayón. *Op. Cit.* p. 156.

En 1792, el Reino de Guatemala entró en una crisis económica que fue la constante hasta la independencia. Las guerras europeas interrumpieron el comercio con Europa. Los precios del añil bajaron, pues los ingleses duplicaron en pocos años la producción del istmo. Buena parte del numerario requerido para el funcionamiento del comercio interno fluyó a manos de los comerciantes norteamericanos que, como neutrales, eran los intermediarios con el mercado europeo, y la crisis fiscal de la metrópoli impuso políticas que atentaban contra el complejo equilibrio que había mantenido el imperio.[44] Un primer golpe fue el decomiso y la venta al mejor postor de todos los bienes de las cofradías, en 1805, con lo que desapareció de golpe una de las formas de organización comunal de los mulatos.[45] Sin embargo, como había sucedido en tiempos de prosperidad con la instauración de la alcabala (un impuesto *ad valorem* sobre las transacciones), o en los del monopolio de tabaco y aguardiente, no hay evidencias de que semejante expropiación provocara reacciones entre la población mulata. Pero la crisis fiscal de un estado colonial imbuido de las ideas de la Ilustración forzó a que el 20 de diciembre de 1805 se estableciera el llamado "Fondo Común de Ladinos", una nueva carga fiscal equivalente a cuatro reales o una fanega de maíz por individuo.[46] Si bien el monto no era excesivo, en el contexto de depresión económica fue la gota que derramó el vaso, pues se sumó a la carga fiscal de los monopolios y la alcabala, de la cual estaban exentos los indios. Sin embargo, es muy probable que el peso económico no fuera lo más importante: los mulatos percibieron al Fondo Común de Ladinos como un intento por imponerles el tributo camufladamente y, por tanto, como un atentado contra una identidad construida a lo largo de centurias, que los diferenciaba de los indios.

La legitimidad colonial entró en crisis cuando una serie de rebeliones antifiscales estallaron a lo largo de El Salvador, Hon-

---

44 Para una descripción de este período de crisis véase Fernández Molina. *Op. Cit.* 1992. pp. 404-459.

45 El caso mejor estudiado es el de Costa Rica en Lowell Gudmundson. "La expropiación de los bienes de las obras pías en Costa Rica." En: *Revista de Historia* 7. Julio-diciembre de 1978. pp. 37-92; para una evaluación global que deja de lado el impacto social véase Geoffrey Cabat. "The Consolidation of 1804 in Guatemala". En: *The Americas*. 28. 1971. pp. 20-38.

46 AGCA, A3.1-2588-38076.

duras y Nicaragua, a partir de 1811. Si bien el calificativo de "rebeliones preindependentistas" fue una exageración de la historiografía liberal, la cual buscaba raíces populares en lo que realmente fue un proyecto elitista, con estas rebeliones de mulatos se cuestionó la alianza bicentenaria con la Corona española. Una novedad de esta violencia popular fue que, en algunos casos, como Metapán, en El Salvador, se efectuaron alianzas estratégicas con los indios; en ellas se clamaba por la eliminación del Fondo Común de Ladinos, pero en ningún momento se solicitó la eliminación del tributo.[47] El "resorte común" no se logró durante el proceso de ruptura del sistema colonial, ni tampoco bajo la república federal: este fue el resultado de la "violencia simbólica", con la cual las elites de los distintos estados impusieron sus valores al campesinado, en procesos cuyos ritmos apenas se comienzan a estudiar.[48]

47 La única transcripción de los documentos de estas rebeliones es Miguel Ángel García. *Diccionario histórico enciclopédico de la República de El Salvador. Procesos por infidencia contra los próceres salvadoreños de la independencia de Centroamérica desde 1811 hasta 1818.* San Salvador: Imprenta Nacional. 1940.

48 Sobre el concepto de "violencia simbólica" véase Pierre Bordieu. *Outlines of a Theory of Practice.* Cambridge: Cambridge University Press. 1977. Pierre Bordieu y J. C. Passeron. *Reproduction in Education, Society and Culture.* London: J. C. Edit. 1977.

PRESENCIA AFRICANA EN FAMILIAS NICARAGÜENSES

Mauricio Meléndez Obando
UNIVERSIDAD DE COSTA RICA

La omisión del aporte de África en la historia latinoamericana ha sido constante y solo en el último siglo un pequeño sector de los investigadores y de las academias empezó a desentrañar la participación de los esclavos y de sus descendientes en las sociedades coloniales y posindependientes de América Latina.

Con mayor razón, la amplia contribución genética africana en Latinoamérica ha permanecido en el silencio, debido al racismo y al eurocentrismo imperantes. Además, el culto al poder y al poderoso llega hasta nuestros días. Bien dice un proverbio africano citado por la escritora chileno-costarricense Tatiana Lobo:[1] "Hasta que los leones tengan su propio historiador, las historias de cacería seguirán glorificando al cazador".

Por otra parte, la genealogía europea moderna nació para congraciarse con las clases dominantes y durante siglos ha servido para exaltar el origen "noble y puro" de algunas familias. En España y en América Latina, la búsqueda de hidalguías y noblezas ha frenado el desarrollo científico de esta disciplina, que hoy tiene –pese a sus propias limitaciones– fines más "nobles".

En Centroamérica, la genealogía ha tenido la misma historia. Basta ojear las publicaciones oficiales de las principales academias genealógicas para darse cuenta de que casi todos pretenden rastrear sus raíces exclusivamente en España (o Europa, en general), y de que, cuando se refieren a las raíces indígenas, hablan

1 Tatiana Lobo y Mauricio Meléndez. *Negros y blancos, todo mezclado*. Editorial de la Universidad de Costa Rica. 1997. p. 8.

de príncipes y princesas, de reyes y reinas o, de por lo menos, caciques y cacicas.

La asunción integral de nuestros orígenes está en proceso –aunque tardío– porque, finalmente, investigadores y estudiosos en general, e historiadores y genealogistas en particular, están comprendiendo que no tiene sentido hacer historia excluyente en nuestro acrisolado y sincrético continente.

Porque, ¿dónde no se mezclaron españoles e indígenas, o africanos y españoles, o los tres? E incluso aquellos que aseguran no tener mezclas de sangre, ¿pueden afirmar no tener una cultura mestiza? Porque el fenómeno del mestizaje traspasa los límites de la sangre, de los genes, y llega a todas las esferas de la actividad humana.

Así pues, la construcción de las identidades auténticas en nuestra América está sujeta a la comprensión de nuestra génesis, violenta, dolorosa, contradictoria, paradójica y aglutinadora.[2]

Nicaragua

En Nicaragua, como en el resto de Centroamérica, los estudios de las familias no escapan al eurocentrismo ya citado, con el agravante de que la mayoría de los trabajos publicados carecen de una investigación seria en fuentes documentales, puesto que los archivos históricos en ese país son prácticamente inexistentes.[3]

En el presente artículo se hará un estudio de algunas familias asentadas en los principales centros urbanos del Pacífico nicaragüense y dejamos por ahora de lado la presencia africana en las

---

2 El trabajo que presento es el resultado de varios viajes a Nicaragua (en todos visité el Archivo Histórico Diocesano de León), entre 1994 y 1998. Para el último conté con el apoyo del proyecto La Ruta del Esclavo para Centroamérica, dirigido por la historiadora Rina Cáceres. En León, el abogado y genealogista nicaragüense Manuel Noguera Ramírez colaboró ampliamente en la búsqueda de información para este artículo, que es apenas un esbozo de un estudio más extenso que espero concluir más adelante.

3 En Nicaragua hay solo un archivo que contiene relativamente abundante información de la época colonial: el Archivo Histórico Diocesano de León (AHDL). Este se complementa con una serie documental que antes se custodiaba en ese mismo archivo y hoy se halla en la Biblioteca de la Universidad Nacional Autónoma de Nicaragua (UNAN), en la misma ciudad, y con la que se resguarda en el Archivo Nacional de Nicaragua, en Managua. Fuera de Nicaragua se puede hallar información de la época colonial. Los más importantes, a mi juicio, son el Archivo General de Centroamérica, en Guatemala, el Archivo General de la Nación, en México, y el Archivo General de Indias, en Sevilla, España.

familias de la costa caribeña nicaragüense –ya en esa zona desde el siglo XVII– que responde a otra realidad histórica.

Muchas de las publicaciones genealógicas existentes remiten a escasos documentos que se custodian en las familias y a la tradición oral, muchas veces dudosa y siempre limitada.

Debo destacar aquí dos trabajos que señalan claramente el aporte de África en las familias de Nicaragua, y de los cuales he tomado varios datos esenciales y sumamente esclarecedores. Se trata de *Las estructuras sociales de Nicaragua en el siglo XVIII*, del historiador Germán Romero Vargas, quien brinda información fundamental para la comprensión del proceso de mestizaje en ese país, y *Los Cuadra: una hebra en el tejido de la historia de Nicaragua*, del Dr. Carlos Cuadra Pasos, quien habla del mestizaje y de una antepasada mulata de su familia.

Entre otras cosas, Romero Vargas afirma:

> La dicotomía social fundada en la diferencia entre las dos etnias, española e india, se hubiese mantenido si no se hubiese producido un fenómeno capital por sus consecuencias sociales: la mezcla racial entre indios y españoles, primero, entre ambos grupos y los negros, después.[4]

Sin ser genealogista, Romero Vargas presenta las redes de consanguinidad de varias familias nicaragüenses, incluidos varios casos de mezclas entre españoles y mulatas que dieron origen a reconocidos personajes.

Sin embargo, la situación de los negros y mulatos todavía espera ser desentrañada con investigaciones integrales, que logren reunir la información dispersa que hay acerca de este fenómeno, hoy ominoso a nuestros ojos.

La realidad de los mestizos y mulatos en Nicaragua no se diferenciaba grandemente de la situación en otras regiones del istmo –incluida Costa Rica–. Aunque sobre ellos pesaba la segregación, los grupos de sangre mezclada, principalmente los mulatos tuvie-

4 Germán Romero Vargas. *Las estructuras sociales en Nicaragua en el siglo XVIII. Managua*. Managua: Editorial Vanguardia. 1988. p. 287. Del mismo autor veáse también "Población de origen africano en Nicaragua". En: *Presencia africana en Centroamérica*. Luz Martínez Montiel (compiladora). México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1993.

ron algunas posibilidades de ascenso en las estructuras sociales imperantes.[5] Muchos llegaron a desempeñar cargos importantes y sus descendientes se encuentran hoy en todos los estratos sociales.

Aunque paradójicamente, muchos de esos mestizos y mulatos se fueron "blanqueando" –no solo fenotípicamente– como condición para tener acceso a mejores oportunidades.

A veces, ese ascenso se refleja claramente en los documentos. Por ejemplo, cuando Benito Benavente casa en León,[6] en 1813, con Da. María Guadalupe Narváez, "española soltera", se le cita como "mulato soltero"; sin embargo, dos años después,[7] en 1815, es consignado con el tratamiento de "don" en las bendiciones nupciales del Lic. Dn. Nicolás Buitrago y Da. Francisca Benavente. El tratamiento de don y doña era exclusivo para los hidalgos –criollos o peninsulares–.

Tenemos el caso de José de la Luz Castellón y Juana Sanabria, quienes son consignados como "mulatos solteros" y vecinos de León cuando contraen matrimonio, en 1812,[8] pero en 1815, cuando reciben las bendiciones nupciales,[9] a José de la Luz le dan el trato de "don".

Incluso los hijos de José de la Luz y Juana logran entroncar después con importantes familias leonesas descendientes de las elites: Da. Esmeralda Castellón Sanabria casó en León,[10] en 1848, con Dn. Mariano Salazar Montealegre, hijo de Dn. Carmen Salazar Lacayo y Da. Gertrudis Montealegre Romero; Da. María de Jesús Castellón Sanabria casó en la misma ciudad, en 1856,[11] con

---

5 Romero Vargas. *Op. Cit.* pp. 341-360.

6 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1807- 1824), f. 112 vuelto. El matrimonio se efectuó el 9 de abril.

7 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1807- 1824), f. 150. Se trata de las bendiciones nupciales de Buitrago y Da. Francisca, realizadas el 19 de noviembre.

8 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1807-1824), f. 102 vuelto. Testigos: Francisco Areas y Romualda Zamora. La ceremonia se efectuó el 5 de setiembre.

9 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1807-1824), f. 147. Testigos: Pedro Herrera y su mujer (sic). La ceremonia se realizó el 2 de noviembre. Ella es citada como Juana Sanabria Polinares.

10 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario (1839-1868), f. 34. Padrinos: Dn. Rafael Salinas y Da. Salvadora Salazar. Se citan los nombres de los padres de los contrayentes. Casaron el 22 de marzo.

11 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario (1839-1868), f. 88. Dispensadas las proclamas. Padrinos: Dr. Dn. Remigio Jerez y Mercedes Castellón. Casaron el 14 de diciembre.

Dn. Victoriano Portocarrero Balladares, hijo de Dn. Dolores Portocarrero Colado y Da. María de los Ángeles Balladares Sarria; Da. Mercedes Castellón Sanabria casó en León, en 1865,[12] con su cuñado Dn. Victoriano Portocarrero Balladares, viudo de Da. María de Jesús Castellón Sanabria; Mariana Castellón Sanabria casó en la misma ciudad, en 1858,[13] con el Lic. Remigio Jerez Tellería,[14] hijo de Julio Jerez (o Blandón) y Victoria Tellería Polinar.

Por su parte, el Dr. Cuadra Pasos habla de los vestigios de África que hay en las familias nicaragüenses y, en particular, en la suya. Él asegura:

> A pesar de las prohibiciones del Rey, el proceso racial fue complicado por la llegada de negros [...]. Como en toda obra humana chocaban elementos, deseos e intereses contradictorios. Los españoles sin continencia, se acercaban a las indias y a las negras.[15]

Y, pese a que el trabajo de Cuadra es un borrador de lo que iba a ser un libro, es importante porque se convierte en la primera genealogía nicaragüense que incluye la raíz africana.

A pesar de que en el AHDL se observa una importante laguna en la documentación sacramental (parte de la cual se conservaba todavía a principios del siglo XX), se puede mostrar cómo en la parroquia de El Sagrario de la Catedral de León la mayoría de los matrimonios que se celebraron en los últimos años de la Colonia eran de mulatos, quienes, en teoría, debían estar habitando en el barrio de San Felipe, creado con ese propósito a mediados del siglo XVII. Con el mismo objetivo se había establecido La Puebla de los Pardos, en Cartago, en el mismo siglo.

De los libros de matrimonios de El Sagrario de la Catedral de León, el más antiguo que se conserva en el AHDL empieza en 1807. La "clase" o "etnia" de los contrayentes se dejó de consig-

---

12 AHDL. Expedientes Matrimoniales. Caja del año 1865. En León, el 26 de junio de 1865, Victoriano Portocarrero, viudo de María de Jesús Castellón, pide autorización para casar con Mercedes Castellón, su cuñada, hija de José de la Luz Castellón y Juana Sanabria.

13 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario (1839-1868), f. 101 vuelto. Testigos: Dn. Felipe Bermúdez y Dn. Lino Castro.

14 Manuel Noguera Ramírez. *Los descendientes de don Julio Jerez*. Inédito.

15 Carlos Cuadra Pasos. "Los Cuadra: una hebra en el tejido de la historia de Nicaragua". En: *Revista del Pensamiento Conservador*. Nº 83. Agosto de 1967.

nar en ellos el 11 de enero de 1822, unos meses después de la declaración de la Independencia.

Como se puede apreciar en el Cuadro 1, de un total de 953 partidas asentadas en ese lapso, el 58,23% corresponde a matrimonios entre mulatos, un 14,16% entre españoles y un 2,51% entre mestizos. Los demás porcentajes no son representativos, salvo el de los matrimonios cuyos contrayentes no reciben ninguna categoría (16,89%).

CUADRO 1
MATRIMONIOS DE EL SAGRARIO, LEÓN. 1807-1822

Contrayentes y "etnia"	Cantidad	Porcentaje
mulato/mulata	555	58,23
mulato/española	7	0,73
mulato/india	2	0,20
mulato/mestiza	1	0,10
mulato/española	1	0,10
español/española	135	14,16
español/mulata	3	0,31
mestizo/mestiza	24	2,51
mestizo/mulata	3	0,31
indio/mulata	3	0,31
sin etnia	161	16,89
sin etnia/mulata	19	1,99
sin etnia/española	7	0,73
español/sin etnia	11	1,15
mulato/sin etnia	12	1,25
indio/sin etnia	5	0,52
mestizo/sin etnia	4	0,42
Total	**953**	**100**

Nota: No se separaron aquí las partidas de casamiento propiamente de las bendiciones nupciales, algunas se refieren a las mismas personas e incluso en algunos pocos casos se les cambia la etnia de una partida a otra.
La "etnia" o "clase" citada de primero es la del hombre y la segunda, de la mujer.
Fuente: AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario 1807-1824.

Aun cuando sabemos que posiblemente los curas o sus ayudantes no eran ya en este período tan exactos ni rigurosos en la inscripción de las personas, y que a veces un individuo se clasificaba en diferentes "etnias" en períodos distintos de su vida, el porcentaje de mulatos es muy alto. Además, si agregamos el 5,3% de los matrimonios en que por lo menos uno de los contrayentes era mulato, tenemos que los mulatos participan en casi dos terceras partes del total (63,53%). Esto sin tomar en cuenta que ya

desde fines del siglo XVIII algunos descendientes de africanos eran clasificados como mestizos, cuando tenían algún antepasado africano muy remoto,[16] como por ejemplo, un tatarabuelo de los dieciséis que cada individuo tiene.

Lamentablemente, para el caso de los bautizos, no se puede hacer un trabajo similar, pues los libros que han llegado hasta nuestros días son transcripciones que realizaron a fines del siglo XIX. Además, quien copió las partidas omitió la "clase" de todos los bautizados.

Rubén Darío, sus antepasados mulatos

Mucho se ha escrito acerca de la obra y la vida del poeta Félix Rubén García Sarmiento, más conocido como Rubén Darío. Pero sobre sus antepasados mulatos nada se conocía, porque la genealogía que elaboró el historiador Luis Cuadra Cea en la década de los treintas no menciona las "etnias" de sus antepasados.

Esa genealogía, publicada en la *Revista de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua* en 1967, fue dada a conocer en una conferencia en 1936, en el vigésimo aniversario de la muerte del poeta.[17]

Rubén Darío nació en San Pedro de Metapa, hoy Ciudad Darío, el 18 de enero de 1867; fue bautizado en León, el 3 de marzo del mismo año, y su padrino fue Dn. Félix Ramírez, su padre de crianza. Murió en León, el 13 de febrero de 1916. (Véase Cuadro genealógico 1).

Sus progenitores fueron José Manuel García y Rosa Sarmiento, quienes casaron en León, el 16 de abril de 1866. Debieron pedir dispensa para que se levantara el impedimento de consanguinidad que los unía, pues la madre de José Manuel era prima hermana del padre de Rosa.

---

16 Mauricio Meléndez Obando. "Josefa de Flores y sus descendientes (la historia familiar) I parte". En: *Revista Asogehi* Nº2. Julio-diciembre de 1996. pp. 87 a 90. Sobre los mulatos veáse del mismo autor "los descendientes mulatos de Juan Vázquez de Coronado". Trabajo de incorporación a la Academia Costarricense de Ciencias Genealógicas. Inédito

17 Luis Cuadra Cea. "Conferencia en el Teatro Municipal de León, Nicaragua, el 6 de febrero de 1936 al conmemorarse el XX aniversario de la muerte de Rubén Darío". En: *Revista de la Academia de Geografía e Historia de Nicaragua.* Tomo XXXII. Managua. Enero de 1966 - Junio de 1967. pp. 5-26.

José Manuel García, quien nació el 18 de agosto de 1820 y murió el 5 de noviembre de 1888, era hijo de Domingo García y Petronila Mayorga, consignados como mulatos en su partida matrimonial, en 1819.[18]

Cuadra Cea asegura que Domingo García era natural de Panamá; sin embargo, en la partida se dice solamente que eran "mulatos de este vecindario". Por el momento se ignora la filiación de Domingo.

Petronila Mayorga, según Cuadra Cea, era hija legítima de Roberto Rojas y Rita Mayorga; sin embargo, hay una duda al respecto, pues Roberto y Rita casaron en 1811 y su presunta hija casó en 1819.

Caben aquí dos posibilidades: que Petronila fuera hija natural de la Mayorga y Rojas, tenida antes de su matrimonio, o que fuera hija de ella y otro hombre. También se debe considerar que Cuadra Cea tuvo acceso a información y a gente mayor que pudo haberle dado los datos que él consigna.

En todo caso, Roberto Rojas y Rita Mayorga son clasificados como "mulatos solteros y naturales [de León]" en la partida matrimonial, en 1811.[19]

De acuerdo con Cuadra Cea, los padres de Rita Mayorga fueron Darío Mayorga y Catarina Rivas. La única partida de Darío hallada en el libro de matrimonios ya citado es la de su segundo matrimonio, en 1816,[20] pero lamentablemente no se consigna la "etnia" de los contrayentes.

Por su parte, Rosa Sarmiento, madre de Rubén Darío, era hija de Ignacio Sarmiento y Concepción Umaña (cuya partida matrimonial no aparece en León). A su vez, Ignacio fue hijo legítimo de Casimiro Sarmiento (de Chinandega, según lo afirma Cuadra Cea) y Juana Ventura Mayorga.

---

18 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario León (1807-1824), f. 167. Consignados como "mulatos de este vecindario". Casaron el 1º de octubre.

19 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1807-1824), f. 78. Testigos: Felipa Castro y José Sánchez.

20 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1807-1824), f. 155 vuelto. Darío Mayorga, viudo de Catarina Rivas, casa con Dorotea Garmendia, soltera y vecina de esta ciudad. Testigos: Dn. Francisco Barberena, administrador de alcabalas, y su esposa, Da. Rudecinda Huete. El matrimonio se realizó el 14 de abril.

Casimiro Sarmiento y Juana Ventura Mayorga casaron en León,[21] en 1815, pero tampoco en esta partida se consignan las "etnias" de los contrayentes. Únicamente se les cita como "solteros".

Sin embargo, por el expediente de dispensa de Manuel García y Rosa Sarmiento[22] se sabe que Rita Mayorga y Juana Ventura eran hermanas enteras. Por lo tanto, si Rita es citada como mulata, su hermana debió serlo también, por ser hija de los mismos padres.

Así pues, el Príncipe de las Letras e ícono cultural en Nicaragua –y de Latinoamérica en general–, además de sangre india y española llevaba en sus venas una cuota africana, que ahora damos a conocer.

Queda pendiente profundizar sobre la vida de esos antepasados mulatos del poeta, para verlos en su verdadera dimensión, como el resultado de la mezcla de las tres raíces básicas de muchísimos latinoamericanos.

Los Cuadra

Dn. José Miguel de la Cuadra[23] (escrito en la época colonial como Quadra) era hijo[24] de Santiago de la Cuadra[25] y Gregoria Sánchez Crespo,[26] españoles, vecinos de Granada. Nieto, por vía paterna, de José Antonio de la Cuadra y Sebastiana Gutiérrez, de

---

21 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1807-1822), f. 141 vuelto. Testigos: Ciriaco Espinoza y Manuela Peralta, su esposa. Presbítero: Manuel Leandro Ortega.

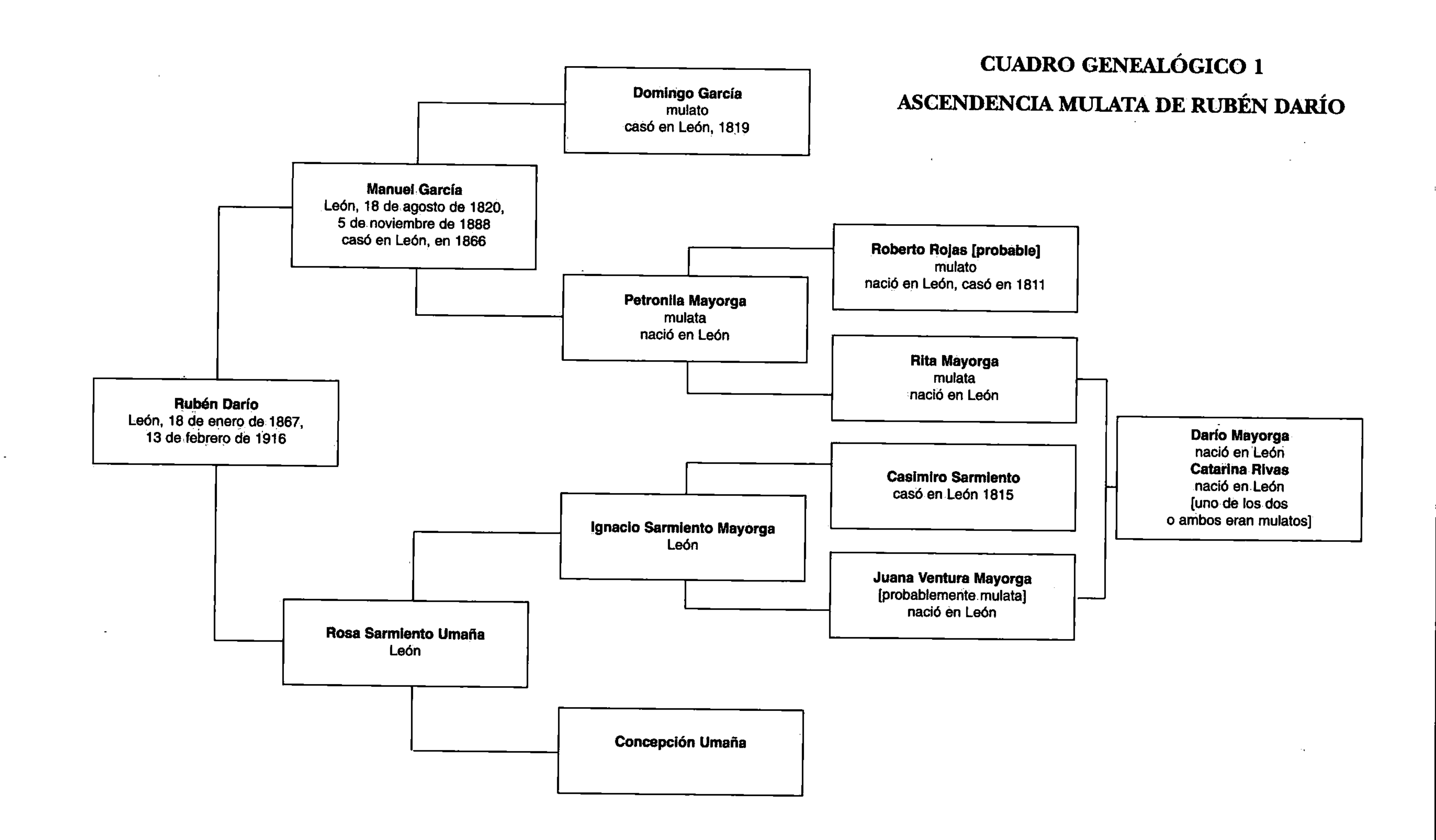
22 AHDL. Expedientes Matrimoniales. Caja del año 1866.

23 Bautizado en la ciudad de Granada, Nicaragua, el 19 de noviembre de 1747 (sic). Cuadra Pasos. *Op. Cit.* p. 6. En la transcripción que hace Cuadra Pasos consigna a José Miguel, español, como hijo legítimo de Jacobo (sic) Quadra y Simona Sánchez. Pads.: Gregorio Sánchez y Felipe (sic) Sequeira. Jacobo puede ser una mala transcripción o que su nombre completo fuera Jacobo Santiago o Santiago Jacobo. Si Juana Agustina había nacido en 1730, es posible que el año del bautizo sea otro, pues en esa época era muy poco frecuente que la mujer fuera mucho mayor que su esposo.

24 Romero Vargas. *Op. Cit.* p. 358.

25 Bautizado en la ciudad de Granada, Nicaragua, el 6 de octubre de 1718. Cuadra Pasos. *Op. Cit.* p. 5.

26 Bautizada como Gregoria Simona, en Granada, Nicaragua, el 18 de agosto de 1719. Cuadra Pasos. *Op. Cit.* p. 6. La transcripción que hizo Cuadra Pasos cita a Gregoria Simona como hija legítima de Agustín Sánchez Céspedes (sic) y Margarita de Aldana, españoles.


CUADRO GENEALÓGICO 1
ASCENDENCIA MULATA DE RUBÉN DARÍO
Domingo García
mulato
casó en León, 1819
Manuel García
León, 18 de agosto de 1820,
5 de noviembre de 1888
casó en León, en 1866
Roberto Rojas [probable]
mulato
nació en León, casó en 1811
Petronila Mayorga
mulata
nació en León
Rita Mayorga
mulata
nació en León
Rubén Darío
León, 18 de enero de 1867,
13 de febrero de 1916
Darío Mayorga
nació en León
Catarina Rivas
nació en León
[uno de los dos
o ambos eran mulatos]
Casimiro Sarmiento
casó en León 1815
Ignacio Sarmiento Mayorga
León
Juana Ventura Mayorga
[probablemente mulata]
nació en León
Rosa Sarmiento Umaña
León
Concepción Umaña

la misma ciudad, y, por vía materna, de Agustín Sánchez Crespo y Margarita Aldana, vecinos de la misma ciudad.

Dn. José Miguel, quien gozaba de buena situación pues dirigía el juzgado de los alcaldes de Granada gracias al apoyo de Dn. José Antonio de Ugarte,[27] casó hacia 1772, en Granada, con Juana Agustina Montenegro, morena,[28] quien había sido esclava de Sabina Buzano y era hija natural de Juana Gregoria –mulata esclava de la misma Buzano–[29] y de Dn. José Manuel Montenegro.[30]

Sabina Buzano manumitió[31] a Juana Agustina cuando esta tenía 13 años, el 8 de junio de 1747; es decir, había nacido hacia 1730. Es muy posible que en la liberación de la esclavita haya intervenido su padre, quien la llevó a su casa, donde la crió.[32]

Según la historia familiar publicada por Cuadra Pasos,[33] Dn. José Miguel y su hermano Dn. Diego estudiaron en la Universidad de San Carlos, en Guatemala, entonces capital de la Audiencia a la que pertenecía Nicaragua. En dicho centro se graduaron como bachilleres en derecho canónigo y civil.

Se sabe que Dn. José Miguel y Juana Agustina tuvieron por lo menos dos hijos: Miguel de la Cuadra y Dionisio de la Cuadra, ambos con descendientes.

Dionisio de la Cuadra, con la ayuda de su padre, consiguió el cargo de escribano del cabildo de Granada, a lo que se opuso Dn. Máximo Solórzano, alcalde de dicha ciudad en 1795.[34]

Romero Vargas transcribe parte de una protesta de Dn. Máximo Solórzano, acerca del comportamiento de Dn. Dionisio:

> (....) colocado en el oficio de escribano único de esta ciudad, ha dispuesto a su arbitrio de la fortuna de muchos y de infeliz que se le conoció, ahora veinte años, pobre y descalzo, se ve elevado a una suerte rica en que su clase lo hace insoportable por el orgullo, queriendo con desprecio y ultraje de los

27 Romero Vargas. *Op. Cit.* p. 358.
28 Cuadra Pasos. *Op. Cit.* p. 12.
29 Romero Vargas. *Op. Cit.* p. 358.
30 Cuadra Pasos. *Op. Cit.* p. 12. Dn. José Manuel fue hijo legítimo de Dn. Manuel José de Montenegro, natural de España, y Da. Francisca de Ulloa, natural de Granada, Nicaragua.
31 Romero Vargas. *Op. Cit.* p. 358.
32 Cuadra Pasos. *Op. Cit.* p. 12.
33 Cuadra Pasos. *Op. Cit.* p. 7.
34 Romero Vargas. *Op. Cit.* p. 358.

buenos vecinos de esta ciudad insultarlos a todos, como lo ha verificado, no contentándose con salir de su baja esfera él, sino que lo intenta para todos los de su familia, como se observó en el tiempo de la abolida constitución, en que él y muchos de su clase por su influjo fueron calificados por ciudadanos y colocados contra las reglas en los empleos concejiles. Granada, 3 de julio de 1815.[35]

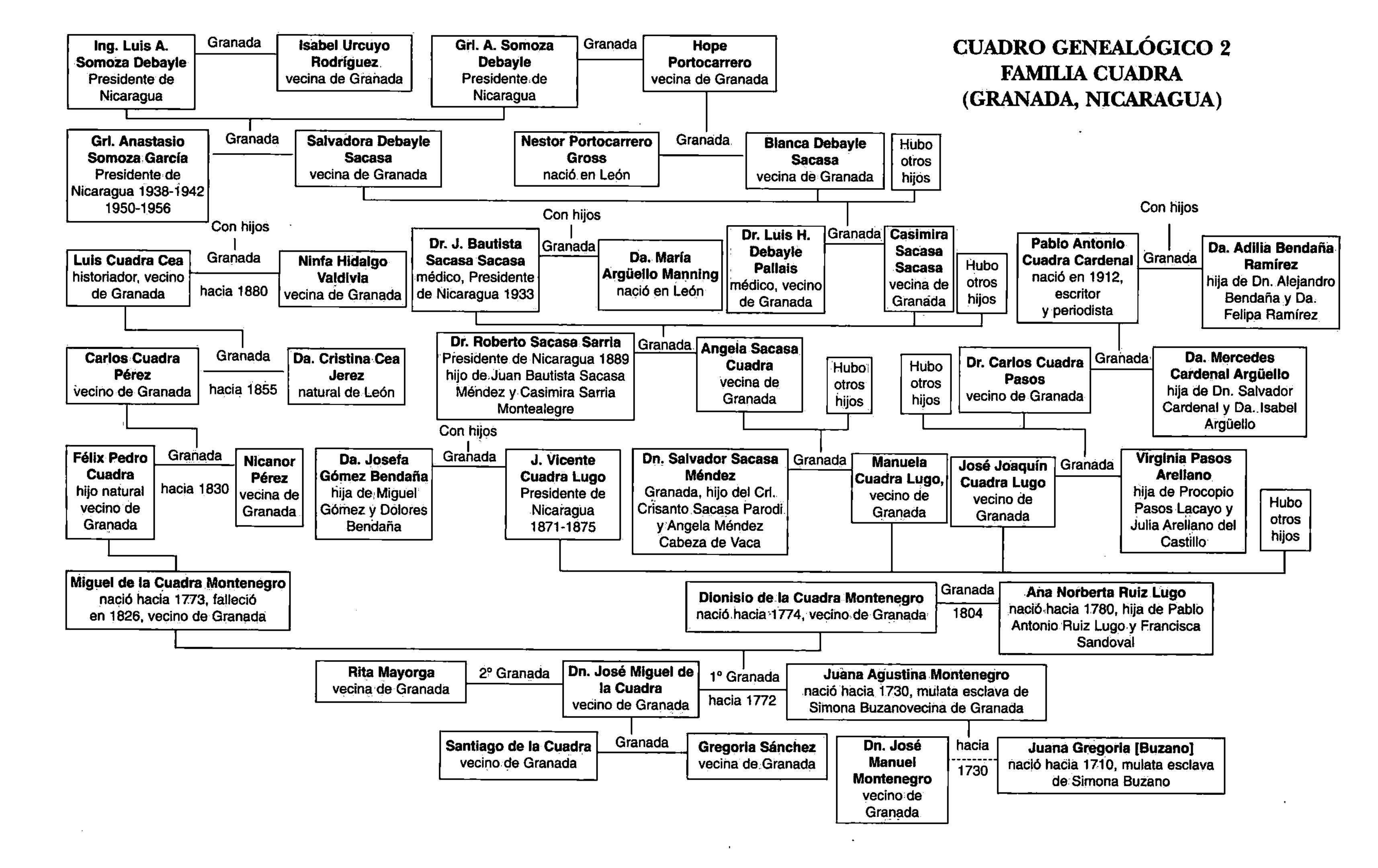
Pese a las quejas de Solórzano, Dn. Dionisio continuaba ejerciendo el cargo de escribano en 1819.[36]

Pero la mezcla con personas que tenían antepasados africanos no acabó con Juana Agustina, pues el 25 de diciembre de 1804, Dn. Dionisio de la Cuadra Montenegro contrajo matrimonio con Ana Norberta Ruiz Lugo, mulata, hija –según Cuadra Pasos y Vivas Benard– de Pablo Antonio Ruiz Lugo del Castillo y Francisca Gertrudis de Sandoval, o hija –según Romero Vargas– de Antonio Ruiz Lugo y Ambrosia del Castillo y Guzmán, todos mulatos, vecinos de Nandaime.[37] Por las fechas, tal parece que los padres de Ana Norberta fueron Pablo Antonio y Francisca Gertrudis. De todos modos, con este enlace se inyecta nuevamente sangre africana a la familia Cuadra.

La familia Ruiz Lugo, como bien explica Romero Vargas, experimentado un proceso de "blanqueamiento", gracias al cual sus miembros fueron ingresando a otros estratos superiores. Uno de los descendientes más conocidos es el héroe de 1856, José Dolores Estrada Vado, quien en la partida de bautizo fue consignado como mulato.[38]

Otro estudio sobre José Dolores Estrada, de Pedro Pablo Vivas Benard,[39] trata sobre su ascendencia, pero no dice que los Ruiz Lugo del Castillo sean mulatos. Más bien, por lo contrario, los menciona como descendientes de dos capitanes españoles, Dn. Francisco de Lugo y Dn. Tomás del Castillo y Guzmán. Es probable que los antepasados españoles hayan sido estos, pero no

35 Romero Vargas. *Op. Cit.* p. 489.
36 Romero Vargas. *Op. Cit.* p. 358.
37 Romero Vargas. *Op. Cit.* p. 357.
38 Romero Vargas. *Op. Cit.* p. 357.
39 Pedro Pablo Vivas Benard. "Ascendencia de José Dolores Estrada". En: *Revista del Pensamiento Conservador Centroamericano.* Nº 83. Agosto de 1967.


CUADRO GENEALÓGICO 2
FAMILIA CUADRA
(GRANADA, NICARAGUA)
Ing. Luis A. Somoza Debayle Presidente de Nicaragua
Granada
Isabel Urcuyo Rodríguez vecina de Granada
Grl. A. Somoza Debayle Presidente de Nicaragua
Granada
Hope Portocarrero vecina de Granada
Grl. Anastasio Somoza García Presidente de Nicaragua 1938-1942 1950-1956
Granada
Salvadora Debayle Sacasa vecina de Granada
Nestor Portocarrero Gross nació en León
Granada
Blanca Debayle Sacasa vecina de Granada
Hubo otros hijos
Con hijos
Granada
hacia 1880
Luis Cuadra Cea historiador, vecino de Granada
Ninfa Hidalgo Valdivia vecina de Granada
Dr. J. Bautista Sacasa Sacasa médico, Presidente de Nicaragua 1933
Con hijos
Granada
Da. María Argüello Manning nació en León
Dr. Luis H. Debayle Pallais médico, vecino de Granada
Granada
Casimira Sacasa Sacasa vecina de Granada
Hubo otros hijos
Pablo Antonio Cuadra Cardenal nació en 1912, escritor y periodista
Con hijos
Granada
Da. Adilia Bendaña Ramírez hija de Dn. Alejandro Bendaña y Da. Felipa Ramírez
Carlos Cuadra Pérez vecino de Granada
Granada
hacia 1855
Da. Cristina Cea Jerez natural de León
Dr. Roberto Sacasa Sarria Presidente de Nicaragua 1889 hijo de Juan Bautista Sacasa Méndez y Casimira Sarria Montealegre
Granada
Angela Sacasa Cuadra vecina de Granada
Hubo otros hijos
Hubo otros hijos
Dr. Carlos Cuadra Pasos vecino de Granada
Granada
Da. Mercedes Cardenal Argüello hija de Dn. Salvador Cardenal y Da. Isabel Argüello
Félix Pedro Cuadra hijo natural vecino de Granada
Granada
hacia 1830
Nicanor Pérez vecina de Granada
Da. Josefa Gómez Bendaña hija de Miguel Gómez y Dolores Bendaña
Con hijos
Granada
J. Vicente Cuadra Lugo Presidente de Nicaragua 1871-1875
Dn. Salvador Sacasa Méndez Granada, hijo del Crl. Crisanto Sacasa Parodi y Angela Méndez Cabeza de Vaca
Granada
Manuela Cuadra Lugo, vecino de Granada
José Joaquín Cuadra Lugo vecino de Granada
Granada
Virginia Pasos Arellano hija de Procopio Pasos Lacayo y Julia Arellano del Castillo
Hubo otros hijos
Miguel de la Cuadra Montenegro nació hacia 1773, falleció en 1826, vecino de Granada
Dionisio de la Cuadra Montenegro nació hacia 1774, vecino de Granada
Granada
1804
Ana Norberta Ruiz Lugo nació hacia 1780, hija de Pablo Antonio Ruiz Lugo y Francisca Sandoval
Rita Mayorga vecina de Granada
2º Granada
Dn. José Miguel de la Cuadra vecino de Granada
1º Granada
hacia 1772
Juana Agustina Montenegro nació hacia 1730, mulata esclava de Simona Buzanovecina de Granada
Santiago de la Cuadra vecino de Granada
Granada
Gregoria Sánchez vecina de Granada
Dn. José Manuel Montenegro vecino de Granada
hacia
1730
Juana Gregoria [Buzano] nació hacia 1710, mulata esclava de Simona Buzano

se aporta ninguna prueba documental ni se menciona el origen mezclado de la familia citada.

Los descendientes de los Cuadra Montenegro se hallan dispersos en el Pacífico nicaragüense y fuera de sus fronteras; muchos de sus descendientes han sido ministros y algunos han llegado a ser presidentes: José Vicente Cuadra Lugo, Juan Bautista Sacasa y Anastasio Somoza Debayle (Véase Cuadro genealógico 2).

Los Juárez

En el mismo trabajo sobre la ascendencia de Rubén Darío,[40] Cuadra Cea menciona el caso de una relación entre una mulata liberta, Concepción Juárez, y un español, Dn. Carlos Rafael Sarria Sáenz de Valdivieso. Como producto de esa relación nació, en 1801, Gregorio Juárez –conocido en su época como el sabio Juárez–, quien llegó a ser médico, abogado y agrimensor, con una participación destacada en la Universidad de León.

Entre otros méritos, Dn. Gregorio fue el iniciador del periodismo en León, con su semanario *El Nacional*, a mediados del siglo XIX.

Lamentablemente, Cuadra Cea no explica de dónde tomó la información, por lo que la anotamos aquí con esta reserva.

La familia Sarria ha sido una de las más poderosas de la ciudad de León desde principios del siglo XVIII.

Entre sus descendientes hay un sinúmero de abogados, médicos y políticos, algunos de los cuales han ocupado, incluso, la silla presidencial.

En el Cuadro genealógico Nº 3, se menciona a algunos de los descendientes del Dr. Gregorio Juárez.

Dn. Gregorio casó en León, posiblemente en la década de 1840 del siglo XIX, con María Josefa Narváez, cuyos orígenes se desconocen hasta el momento.

Su hijo, el Lic. José Leocadio Juárez Narváez, casó en la misma ciudad, en 1884,[41] con Da. Carlota Ramírez, hija legítima del

40 Cuadra Cea. *Op. Cit.* p. 16.
41 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1884-1890), f. 4 vuelto. Dispensadas las amonestaciones. Padrinos: Dn. Teodoro Juárez y Salvadora Cortés.

Lic. Norberto Ramírez Areas y Francisca Javiera Murillo Galarza.[42] Da. Carlota era nieta, por vía paterna,[43] de Dn. Cornelio Ramírez y Da. María de la Paz Areas, y, por vía materna, de Dn. Mariano Murillo, español, natural de Zaragoza, y Da. Josefa Atanasia Galarza Lozano. Estos últimos habían casado en León, en 1812.[44]

José Leocadio nació el 13 de enero de 1847 en León, y fue bautizado en El Sagrario al día siguiente; mientras que Carlota nació el 4 de marzo de 1852, y fue bautizada en la misma iglesia el 10 del mismo mes y año.[45] Fue vecino de León, donde ejerció la abogacía.

Otra hija de Gregorio y María Josefa, Mercedes Juárez, casó en la misma ciudad, en 1873,[46] con Dn. Evaristo Delgado, hijo de Luciana Soto.

Los Buitrago

Dn. Antonio Sánchez de Buitrago y María Manuela Marín de Sandoval, quienes ya estaban casados en 1785,[47] fueron padres de

---

42 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1839-1868), f. 26 vuelto. El Lic. Norberto Ramírez casó el 22 de noviembre de 1846 con Javiera Murillo. Testigos: Domingo Murillo y Cecilia Agüero. Presbítero: Hilario Herdocia. No se citan los padres de los contrayentes. En el folio 23 del mismo libro está el matrimonio de Domingo Murillo, hijo legítimo de Dn. Mariano Murillo y Atanasia Galarza, con Francisca Gatica. Este matrimonio se efectuó el 2 de junio de 1845 y se habían dispensado las proclamas.

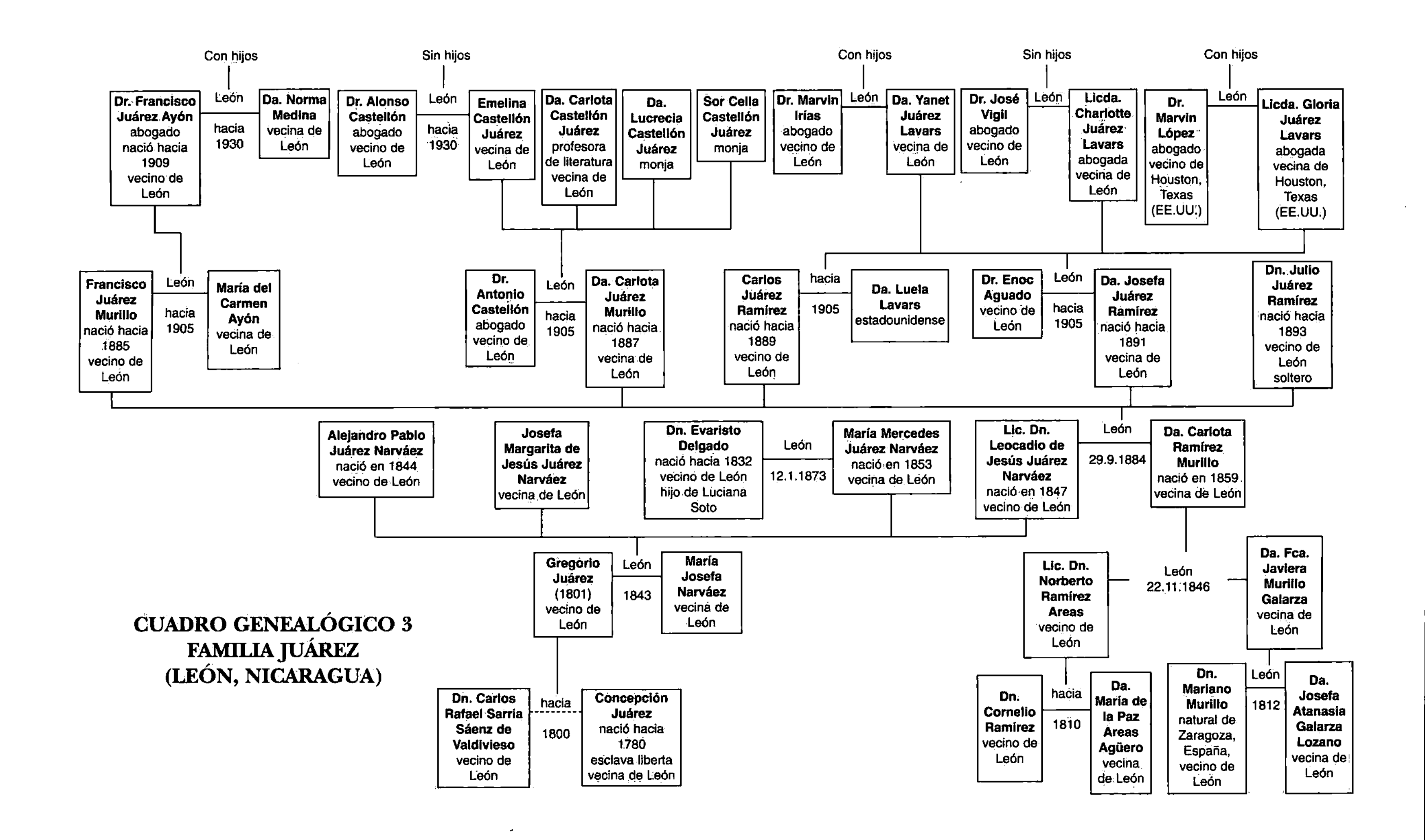
43 AHDL. Expedientes Matrimoniales. Caja año 1885. En el expediente matrimonial de Pedro Cardenal Saborío con María de la Paz de Jesús Ramírez Murillo hay copia de la partida de bautizo de María de la Paz, donde se consignan sus abuelos paternos: Dn. Cornelio Ramírez y Da. María de la Paz Areas, y los materno: Dn. Mariano Murillo y Da. Atanasia Galarza.

44 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1807-1824), f. 88 vuelto. Dn. Mariano era viudo de Da. Luisa Corcuera, y Da. Josefa Atanasia era hija del regidor Dn. Domingo Galarza y Da. Francisca Javiera Lozano, naturales y vecinos de León.

45 AHDL. Expedientes Matrimoniales. Caja del año 1884. En el expediente hay copia de las partidas bautismales. La madrina de José Leocadio fue Dolores Cortés. El padrino de Casimira Carlota (su nombre completo), el cura José Hilario Herdocia. En el expediente, fechado 17 de setiembre de 1884, se socilicitaba la dispensación de las proclamas, que le fue concedida el 20 del mismo mes.

46 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1867-1883), f. 43. Habían casado el 12 de enero. Padrinos: Dn. Narciso Lacayo y Da. Dolores Argüello. AHDL. Expedientes Matrimoniales.

47 AHDL. Capellanías. Caja 1784-1785-1786. Fólder 1785. Se trata de un documento sobre 500 pesos de la Cofradría de Nuestra Señora de Niquinohomo en que están valoradas 4 caballerías de tierra y 2 tercios, en El Realejo, que imponen sobre su casa de tejas y un hatillo que poseen con 100 cabezas de ganado vacuno, al 5% de intereses. La propiedad de El Realejo se llamaba San Antonio de



Con hijos
Sin hijos
Con hijos
Sin hijos
Con hijos
Dr. Francisco Juárez Ayón abogado nació hacia 1909 vecino de León
León hacia 1930
Da. Norma Medina vecina de León
Dr. Alonso Castellón abogado vecino de León
León hacia 1930
Emelina Castellón Juárez vecina de León
Da. Carlota Castellón Juárez profesora de literatura vecina de León
Da. Lucrecia Castellón Juárez monja
Sor Celia Castellón Juárez monja
Dr. Marvin Irías abogado vecino de León
León
Da. Yanet Juárez Lavars vecina de León
Dr. José Vigil abogado vecino de León
León
Licda. Charlotte Juárez Lavars abogada vecina de León
Dr. Marvin López abogado vecino de Houston, Texas (EE.UU.)
León
Licda. Gloria Juárez Lavars abogada vecina de Houston, Texas (EE.UU.)
Francisco Juárez Murillo nació hacia 1885 vecino de León
León hacia 1905
María del Carmen Ayón vecina de León
Dr. Antonio Castellón abogado vecino de León
León hacia 1905
Da. Carlota Juárez Murillo nació hacia 1887 vecina de León
Carlos Juárez Ramírez nació hacia 1889 vecino de León
hacia 1905
Da. Luela Lavars estadounidense
Dr. Enoc Aguado vecino de León
León hacia 1905
Da. Josefa Juárez Ramírez nació hacia 1891 vecina de León
Dn. Julio Juárez Ramírez nació hacia 1893 vecino de León soltero
Alejandro Pablo Juárez Narváez nació en 1844 vecino de León
Josefa Margarita de Jesús Juárez Narváez vecina de León
Dn. Evaristo Delgado nació hacia 1832 vecino de León hijo de Luciana Soto
León 12.1.1873
María Mercedes Juárez Narváez nació en 1853 vecina de León
Lic. Dn. Leocadio de Jesús Juárez Narváez nació en 1847 vecino de León
León 29.9.1884
Da. Carlota Ramírez Murillo nació en 1859 vecina de León
Gregorio Juárez (1801) vecino de León
León 1843
María Josefa Narváez vecina de León
Lic. Dn. Norberto Ramírez Areas vecino de León
León 22.11.1846
Da. Fca. Javiera Murillo Galarza vecina de León
Dn. Carlos Rafael Sarria Sáenz de Valdivieso vecino de León
hacia 1800
Concepción Juárez nació hacia 1780 esclava liberta vecina de León
Dn. Cornelio Ramírez vecino de León
hacia 1810
Da. María de la Paz Areas Agüero vecina de León
Dn. Mariano Murillo natural de Zaragoza, España, vecino de León
León 1812
Da. Josefa Atanasia Galarza Lozano vecina de León
CUADRO GENEALÓGICO 3
FAMILIA JUÁREZ
(LEÓN, NICARAGUA)

por lo menos dos hijos: Nicolás y Antonio. El primero casó con Da. Francisca Benavente, y el segundo, con Da. Cecilia Agüero Mayorga, hija del capitán Dn. Fernando José Agüero Montenegro y Da. Silveria Mayorga Ayesta.

Del matrimonio entre Nicolás y Francisca Benavente, quienes contrajeron matrimonio en León, en 1812, nacieron varios hijos. Uno de ellos era Nicolás Buitrago Benavente, bautizado en la citada ciudad[48] el 4 de octubre de 1814.

Dn. Nicolás Buitrago Benavente mantuvo una relación amorosa antes de casar con Da. Jacoba Buitrago, pues en el bautizo de Bruno, en 1846,[49] y en el de María del Carmen de los Dolores,[50] en 1848, se especifica que fueron legitimados por el posterior matrimonio de sus padres, en León,[51] el 15 de julio de 1852.

Buitrago Sandoval se graduó de abogado en la Universidad de San Carlos de Guatemala y se desempeñó como asesor de la Junta de Gobierno que presidió el obispo Nicolás García Jerez, al proclamarse la independencia, en 1821. Buitrago Benavente, por su parte, ocupó el puesto de Tesorero General de la República, en el gobierno del general Tomás Martínez.

Según versiones de familiares, facilitadas por el historiador Edgardo Buitrago Buitrago,[52] Jacoba Buitrago había sido hija de

---

Coyotepe y lindaba, al oriente, con ejidos de Posoltega; al norte, con ejidos del pueblo de Chichigalpa, al poniente, con tierras de la hacienda de campo de Dn. Joaquín Alvarado, y al sur, con la hacienda y trapiche que Sánchez de Buitrago y María de Sandoval poseían. Él firma Antonio Sánchez de Buitrago.

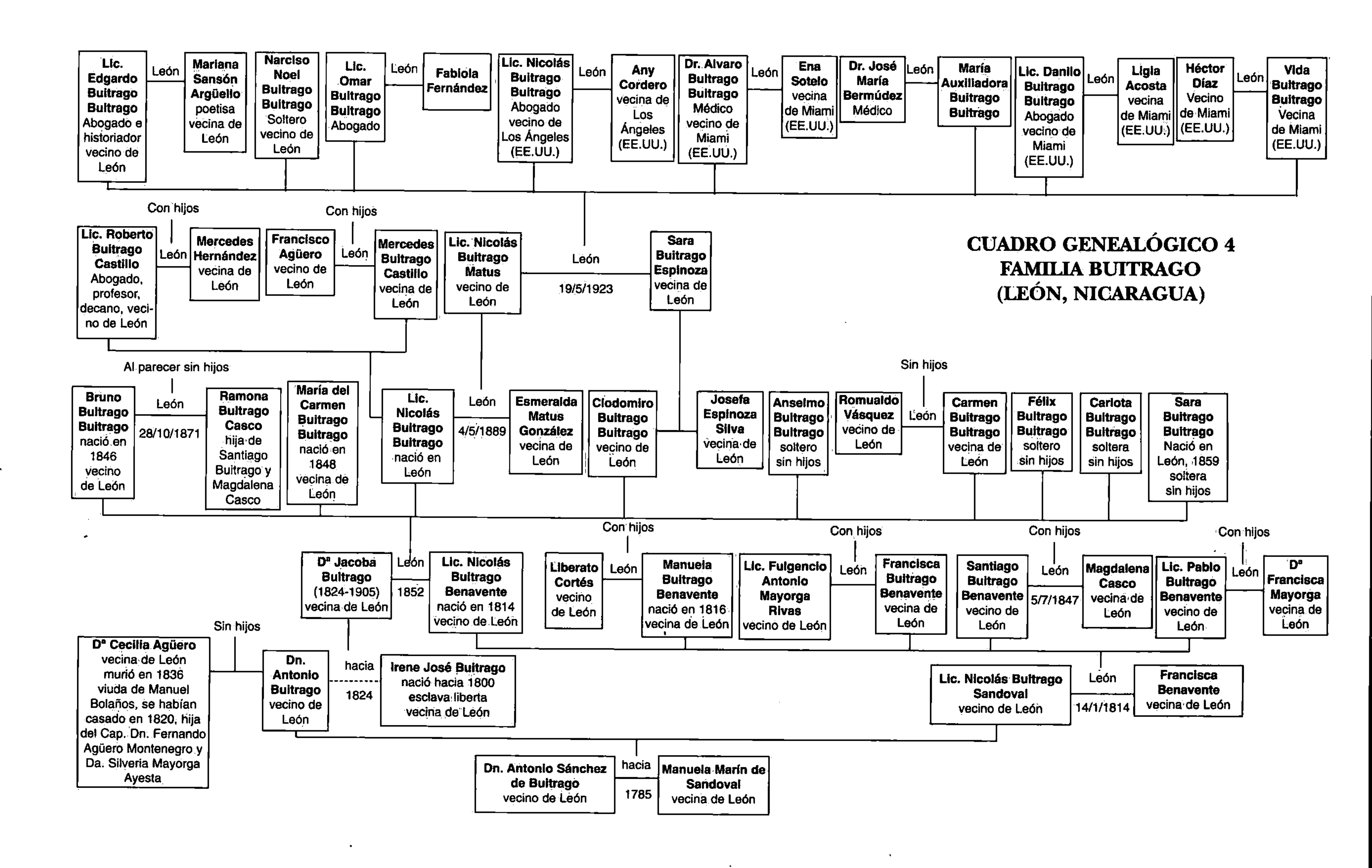
48 AHDL. Libro de Bautizos de El Sagrario de León (1814-1817), f. 2 vuelto. Bautizado como Miguel Nicolás. Padrino: Pbro. Silverio Castellón.

49 AHDL. Libro de Bautizos de El Sagrario de León (1843-1846), f. 249. Bruno, hijo natural de Jacoba Buitrago, bautizado el 7 de enero de 1846; había nacido el mismo día. Hay una nota que dice: "Este niño fue legitimado por subsiguiente matrimonio de sus padres, Dn. Nicolás Buitrago y Jacoba Buitrago, en 16/7/1852. Francisco Porras." También hay una nota que dice: "Certificada en octubre de 1871 y vuelta a certificar en 8/1/1875".

50 AHDL. Libro de Bautizos de El Sagrario de León (1846-1849), f. 44 vuelto. María del Carmen de los Dolores, hija natural de Jacoba Buitrago. Hay una nota que dice: "Esta niña es legitimada por subsiguiente matrimonio de sus padres". También dice: "Certificada en 4 de julio de 1868".

51 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1839-1868), f. 114 vuelto. El señor presbítero Dn. Estanislao González con el permiso del cura de El Sagrario, Dr. Dn. Rafael Jerez, desposó a Dn. Nicolás Buitrago y Da. Jacoba, del mismo apellido, "y por no aparecer los libros de matrimonios de ese año lo pone en el presente libro". La partida está asentada después de unas de 1866 y le siguen unas de 1861 (sic). No se especifica que los esposos tengan algún parentesco. Testigos: Dn. Santiago Buitrago e Irene, del mismo apellido.

52 La información fue facilitada por el Lic. Edgardo Buitrago Buitrago, en una


CUADRO GENEALÓGICO 4
FAMILIA BUITRAGO
(LEÓN, NICARAGUA)
Lic. Edgardo Buitrago Buitrago Abogado e historiador vecino de León
León
Mariana Sansón Argüello poetisa vecina de León
Narciso Noel Buitrago Buitrago Soltero vecino de León
Lic. Omar Buitrago Buitrago Abogado
León
Fabiola Fernández
Lic. Nicolás Buitrago Buitrago Abogado vecino de Los Ángeles (EE.UU.)
León
Any Cordero vecina de Los Ángeles (EE.UU.)
Dr. Alvaro Buitrago Buitrago Médico vecino de Miami (EE.UU.)
León
Ena Sotelo vecina de Miami (EE.UU.)
Dr. José María Bermúdez Médico
León
María Auxiliadora Buitrago Buitrago
Lic. Danilo Buitrago Buitrago Abogado vecino de Miami (EE.UU.)
León
Ligia Acosta vecina de Miami (EE.UU.)
Héctor Díaz Vecino de Miami (EE.UU.)
León
Vida Buitrago Buitrago Vecina de Miami (EE.UU.)
Con hijos
Lic. Roberto Buitrago Castillo Abogado, profesor, decano, vecino de León
León
Mercedes Hernández vecina de León
Con hijos
Francisco Agüero vecino de León
León
Mercedes Buitrago Castillo vecina de León
Lic. Nicolás Buitrago Matus vecino de León
León
19/5/1923
Sara Buitrago Espinoza vecina de León
Al parecer sin hijos
Bruno Buitrago Buitrago nació en 1846 vecino de León
León
28/10/1871
Ramona Buitrago Casco hija de Santiago Buitrago y Magdalena Casco
María del Carmen Buitrago Buitrago nació en 1848 vecina de León
Lic. Nicolás Buitrago Buitrago nació en León
León
4/5/1889
Esmeralda Matus González vecina de León
Clodomiro Buitrago Buitrago vecino de León
Josefa Espinoza Silva vecina de León
Anselmo Buitrago Buitrago soltero sin hijos
Sin hijos
Romualdo Vásquez vecino de León
León
Carmen Buitrago Buitrago vecina de León
Félix Buitrago Buitrago soltero sin hijos
Carlota Buitrago Buitrago soltera sin hijos
Sara Buitrago Buitrago Nació en León, 1859 soltera sin hijos
Dª Jacoba Buitrago (1824-1905) vecina de León
León
1852
Lic. Nicolás Buitrago Benavente nació en 1814 vecino de León
Con hijos
Liberato Cortés vecino de León
León
Manuela Buitrago Benavente nació en 1816 vecina de León
Lic. Fulgencio Antonio Mayorga Rivas vecino de León
Con hijos
León
Francisca Buitrago Benavente vecina de León
Santiago Buitrago Benavente vecino de León
Con hijos
León
5/7/1847
Magdalena Casco vecina de León
Lic. Pablo Buitrago Benavente vecino de León
Con hijos
León
Dª Francisca Mayorga vecina de León
Sin hijos
Dª Cecilia Agüero vecina de León murió en 1836 viuda de Manuel Bolaños, se habían casado en 1820, hija del Cap. Dn. Fernando Agüero Montenegro y Da. Silveria Mayorga Ayesta
Dn. Antonio Buitrago vecino de León
hacia
1824
Irene José Buitrago nació hacia 1800 esclava liberta vecina de León
Lic. Nicolás Buitrago Sandoval vecino de León
León
14/1/1814
Francisca Benavente vecina de León
Dn. Antonio Sánchez de Buitrago vecino de León
hacia
1785
Manuela Marín de Sandoval vecina de León

una esclava manumitida, de nombre Irene, y de Antonio Buitrago Benavente. Por tanto, Nicolás y Jacoba eran primos hermanos (véase su descendencia en Cuadro genealógico 4).

Sobre Irene tenemos únicamente dos referencias: el bautizo de una hija suya en El Sagrario de la Catedral de León,[53] el 26 de marzo de 1822, y el matrimonio de su hija Jacoba, también en León,[54] en 1852, donde aparece como testigo. Esto si suponemos que es la misma persona, y no alguna descendiente con el mismo nombre, fenómeno nada infrecuente en nuestras familias.

Así pues, he consignado el caso de los Buitrago, con la reserva de que se trata de información obtenida de la historia familiar oral, sin la prueba documental que la respalde; sin embargo, por ser información que habitualmente las familias tratan de ocultar y por la fuente misma que la facilitó, es muy probable que los datos correspondan a la historia de esta familia leonesa.

Nicolás Buitrago Buitrago, hijo de Nicolás y Jacoba, nació en León y, como su padre y abuelo, estudió leyes. Posteriormente fue magistrado de la Corte Suprema de Justicia de Nicaragua y decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional. Casó en León, en 1889, con Esmeralda Matus González. De esa unión nacieron varios hijos, uno de los cuales es el reconocido historiador Nicolás Buitrago Matus, autor, entre muchas otras obras, de *León, la sombra de Pedrarias.*

---

entrevista realizada en enero de 1997, en su casa de habitación en León. Entre otras cosas, comentó que Rosalío Uzulután le habría prometido muchos años atrás la carta de manumisión de Irene Buitrago, pero que nunca la había llevado.

53 AHDL. Libro de Bautizos de El Sagrario de León (1822-1824), f. 197. Francisca Castula, hija natural de Irene José Buitrago, nació el 25. Padrino: Subdiácono Guadalupe Jarquín. Presbítero: Francisco Aguado. Ya en ese época no se consignaba la "clase" de las personas.

54 AHDL. Libro de Matrimonios de El Sagrario de León (1839-1868), f. 114 vuelto. El señor presbítero Dn. Estanislao González con el permiso del cura de El Sagrario, Dr. Dn. Rafael Jerez, desposó a Dn. Nicolás Buitrago y Da. Jacoba, del mismo apellido, "y por no aparecer los libros de matrimonios de ese año lo pone en el presente libro". La partida está asentada después de unas de 1866 y le siguen unas de 1861 (sic). No se especifica que los esposos tengan algún parentesco. Testigos: Dn. Santiago Buitrago e Irene, del mismo apellido.

Conclusión

Espero que este pequeño estudio muestre la inagotable fuente de investigación que hay en nuestros países para la historia de una de las huellas familiares en Iberoamérica más olvidada: la africana, la que apenas ahora empezamos a vislumbrar.

Ojalá este artículo motive, trabajos similares que nos devuelvan, aunque sea parcialmente, la historia de sus vidas, de sus sufrimientos, y también, ¿por qué no?, la de sus alegrías.

Esta tarea es urgente, pues no hay mejor manera de combatir el racismo y la xenofobia que demostrándole a la gente que por sus venas corren la sangre del americano primigenio, la del invasor ibérico y la del inmigrante africano, que se han mezclado después con la china, la germana, la inglesa, la francesa y la libanesa, entre muchas otras más, en un proceso de mestizaje *ad infinitum*, que es la historia de la humanidad desde que dio sus primeros pasos en la África misma.

APROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LAS LENGUAS CRIOLLAS DE BASE INGLESA EN CENTROAMÉRICA[1]

Anita Herzfeld
UNIVERSIDAD DE KANSAS, ESTADOS UNIDOS

A lo largo de la costa atlántica de Centroamérica, viven actualmente varias poblaciones de origen caribeño que hablan idiomas criollos basados en el inglés. Según los datos proporcionados por Norval Smith, hay 55 000 hablantes del criollo limonense, 100 000 hablantes del criollo panameño, 40 000 del criollo de la Costa Mosquitia, 500 de la rama cay (Nicaragua) y 115 000 del criollo beliceño.[2] Sin embargo, a pesar de su importancia numérica y su prolongada presencia en la costa centroamericana, estas culturas fueron "invisibilizadas" por las historias oficiales, hasta que, en la década de 1960, las ciencias sociales y la criollística se ocuparon del estudio de la diversidad cultural de Centroamérica.[3] Como consecuencia de que los gobiernos de las

---

1 Quiero dejar constancia de mi agradecimiento a la Dra. Margarita Bolaños por sus valiosas sugerencias.

2 Norval Smith. 1994. *An Annotated List of Creoles, Pidgins, and Mixed Languages. Pidgins and Creoles: an Introduction.* Ed. por Jacques Arends, Pieter Muysken, and Norval Smith. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company. 1994. pp. 331-375. No proporciona datos para el inglés de las Islas de la Bahía en Honduras, por considerarlo un "semi-criollo". No menciona criollos en Guatemala.

3 Margarita Bolaños. 1999. *Anthropological Approaches in U.S. Studies of Central America, 1930-1970: Implications for Central American Anthropology.* Lawrence, KS. Tesis doctoral. University of Kansas. 1999. p. 96. La criollística se inicia como tal en los años 60. A pesar de que Schuchardt, el padre de la criollística, ya había comenzado a investigar lenguas criollas en 1881 y que un pequeño grupo de lingüistas se reunió en 1959 para hablar de estas lenguas, la disciplina recién adquirió legitimidad como rama académica de la lingüística en el congreso realizado en Mona, Jamaica en 1968. Michael Aceto. *Variation in a Variety of Panamerican Creole English.* Austin, TX: Tesis doctoral. Universidad de Texas. 1996. p. 4

repúblicas centroamericanas no reconocieran públicamente la existencia de esos grupos étnicos, los estudios sociolingüísticos y antropológicos sobre ellos se retrasaron, hasta que los estados nacionales establecieron una estrategia para recuperar su soberanía en la costa atlántica. Con excepción de Belice (anteriormente Honduras Británica), donde el idioma oficial es el inglés, los demás países centroamericanos declararon el español como lengua oficial, con lo que relegaron a un segundo plano las lenguas indígenas e ignoraron totalmente los idiomas criollos. Por otra parte, que los lingüistas hayan mantenido esas lenguas en el olvido no debería causarnos gran asombro, ya que hasta hace relativamente poco tiempo fueron consideradas versiones deformadas de otras lenguas (*Mischsprachen*) y no lenguas nuevas.[4] Encontramos, por ejemplo, que la *Enciclopedia Cambridge de la Lengua*, de David Crystal, publicada en 1987, ofrece un tratamiento bastante comprensivo de la lengua, pero solo menciona los lenguajes criollos centroamericanos que se hablan en Belice y Nicaragua (véase Mapa 1).

MARCO SOCIOHISTÓRICO DE LA REGIÓN

Los criollos hablantes del inglés originarios del Caribe han estado presentes en Centroamérica por más de 400 años. En general se reconocen dos ondas migratorias de africanos a Centroamérica: los esclavos del África Occidental que llegaron en los siglos XVI y XVII[5] y los inmigrantes afroantillanos que arribaron a fines del siglo XIX.[6]

Durante los años de la conquista española, la importación de esclavos en gran escala parecía no ser necesaria en Centroaméri-

4 John Holm. "Pidgins and Creoles". Vol. I. *Theory and Structure*. Cambridge: Cambridge University Press. 1988. p. 1.

5 En realidad no todos los esclavos que llegaron a las costas centroamericanas procedían directamente del África Occidental. Mientras que algunos arribaron a Guatemala desde las Antillas y de México, los que llegaron acompañando a Pedro de Alvarado venían de Sevilla o Cádiz; y aún otros fueron con Núñez de Balboa a Panamá y con Sánchez de Badajoz en su expedición a Costa Rica. Otro contingente, mezcla de africanos con indígenas, (los llamados *Black Caribs*, negros caribes, conocidos ahora como garífunas) fueron expulsados de la Isla de San Vicente y llevados primero a la Isla de Roatán en Honduras y después repartidos en las costas de Belice, Guatemala y Honduras, de acuerdo con John Holm. "Pidgins and Creoles". Vol. II *Reference Survey*. Cambridge: Cambridge University Press. 1989. p. 478.

6 Luz María Martínez Montiel. *Negros en América*. Madrid: Editorial MAPFRE. 1992. p. 170.

ca. Pero, en la época colonial, las actividades económicas y comerciales tuvieron que ser reforzadas con mano de obra esclava. A partir del siglo XVI, los esclavos africanos fueron destinados, entre otros trabajos, a las minas en Honduras, a las actividades cacaoteras en Costa Rica, a la conquista y al cultivo de la caña de azúcar en Guatemala, a los obrajes de añil en Nicaragua y a la construcción de caminos y transporte de mercancías en Panamá.[7] Poco se sabe de la situación lingüística de esa época, pero mientras los indígenas y los africanos sostenían el peso de la producción colonial, se produjo la mezcla de los tres sectores de la sociedad y, como resultado de ello, apareció el mestizaje, en el que dominaba el elemento africano en la región costera atlántica, especialmente en Honduras y Belice.[8]

La historia de la costa atlántica ha tenido, por tanto, un desarrollo político y económico muy diferente del resto del área centroamericana. Durante los siglos XVI, XVII y XVIII sufrió las confrontaciones armadas entre los españoles y los ingleses, cuando ambos pueblos luchaban por la supremacía económica y política de la región. Después de su fracaso militar en la lucha contra los españoles a fines del siglo XVIII, los ingleses fueron forzados a abandonar sus posesiones dentro del territorio centroamericano, excepto en Belice.[9] En las últimas décadas del siglo XIX, se hizo evidente que la influencia británica sería reemplazada por el poder económico de los Estados Unidos. Las compañías norteamericanas se dedicaron a la explotación del banano, del caucho y la madera, y además tuvieron a su cargo la construcción de ferrocarriles y el propio Canal de Panamá.

Los poderosos enclaves financieros norteamericanos dominaron toda la costa atlántica de Centroamérica desde finales del siglo XIX, con lo que sentaron las bases para una segunda onda migratoria. Un contingente de afrocaribeños provenientes de Jamaica, Barbados y Trinidad, entre otras islas, se enlistaron para trabajar con los empresarios norteamericanos, tratando de dejar atrás problemáticas situaciones económicas y políticas del Caribe. El

7 *Op. Cit.* pp. 170, 173.
8 *Ibíd.*
9 De allí que el idioma oficial de Belice sea el inglés en la actualidad, como se mencionó más arriba, y por lo tanto las observaciones que se hacen sobre Centroamérica hispana no se aplican a Belice.

inglés y los lenguajes criollos basados en el inglés de los trabajadores de las islas caribeñas se constituyeron en las lenguas más habladas en la región. El español fue relegado a los espacios de los hispanohablantes.

A mediados del siglo XX, la costa atlántica centroamericana sufrió nuevas transformaciones, como consecuencia de que los intereses económicos y comerciales de los consorcios norteamericanos disminuyeron sus operaciones en la región. A partir de este período, los gobiernos centroamericanos comenzaron a realizar esfuerzos por adaptar a las minorías de hablantes de criollos ingleses a la cultura nacional hispanohablante, establecida en su mayoría en el interior de los territorios. Por ejemplo, en Costa Rica, como resultado de las políticas de integración de la región que se habían venido practicando desde mediados del siglo, se alfabetizó en español a la población angloparlante con mucho éxito. Las medidas que se tomaron fueron drásticas: se prohibió el inglés en las escuelas (incluso en las escuelitas particulares) y solo se establecieron incipientes y totalmente ineficaces programas de enseñanza del inglés como segundo idioma.

A pesar de los esfuerzos de los gobiernos centrales de Centroamérica por la aculturación, la resistencia lingüística de esas minorías se continúa manifestando en la supervivencia de su identidad trilingüe y tricultural. La mayoría de los hablantes de idiomas criollos hoy en día son ciudadanos de Honduras, Nicaragua, Costa Rica, Guatemala y Panamá, y hablan, tanto el español como los lenguajes criollos. Estos últimos se dan en un "continuum" lingüístico. Este continuo se extiende desde el criollo, en un extremo, conocido como "basilecto" (con vocabulario basado en el inglés y con la gramática de su lengua africana), hasta el inglés estándar local, en el otro, que es el "acrolecto", y entre los dos polos opuestos se da el "mesolecto", que tiene características de ambos extremos (Mapa 2). A pesar de que el español, la lengua oficial, ha afectado su lengua materna de alguna manera, la lealtad de los afrocentroamericanos a su grupo étnico todavía se manifiesta, por lo menos parcialmente, en su fluidez en el uso del idioma criollo. Las diferentes historias sociales de los criollos centroamericanos, lo mismo que sus variedades fonológicas, léxicas y sintácticas, se deben a sus diversos orígenes, su evolución idiosincrásica, y al grado de contacto que cada comunidad de

habla ha tenido con el acrolecto del continuo y con otras lenguas de la región.[10]

Dos criollos de la costa caribeña de América Central

El criollo limonense, de Costa Rica

Los esclavos que llegaron del África al Valle Central de Costa Rica en el siglo XVI se incorporaron a la sociedad hispana e indígena y perdieron sus idiomas por completo. No obstante, es importante señalar que, de acuerdo con Meléndez,[11] los africanos que desembarcaron en Costa Rica en esa época no fueron muchos, o por lo menos fueron menos que los miles que llegaron a Panamá, país que ya entonces constituía una verdadera encrucijada en el camino de las Américas.[12] Los afro-limonenses de la segunda mitad del siglo XIX llegaron a Costa Rica, en su mayoría, de Jamaica, para trabajar temporalmente en la construcción de líneas férreas que iban a unir la capital, San José, en el Valle Central, con Puerto Limón, en la costa del Caribe. Este contingente de afrolimonenses ha permanecido cultural y lingüísticamente diferenciado hasta muy recientemente. Nunca regresaron a Jamaica, su hogar, y se quedaron en Costa Rica permanentemente, para trabajar en el puerto o en las plantaciones bananeras, ambas propiedad de la United Fruit Company. Solo ahora, después de

---

10 En Holm 1983 varios lingüistas, especialistas en los diversos criollos centroamericanos, presentamos un esquema sobre el tiempo y el aspecto de los marcadores verbales, y sobre el léxico y la fonología de los criollos basados en el inglés que se habla en la región.

11 Meléndez, Carlos y Quince Duncan. *El Negro en Costa Rica.* San José: Editorial Costa Rica. 1972. p. 23.

12 Aunque no se proporcionan cifras exactas, porque "no existen fuentes que registren sistemáticamente la cantidad de población de origen africano existente en la provincia, [...] Oscar Aguilar Bulgarelli e Irene Alfaro Aguilar en *La esclavitud negra en Costa Rica.* 1997. p. 183, 143 apuntan:

> "El análisis de los "Protocolos Coloniales de la Ciudad de Cartago" nos ha permitido constatar que la presencia del elemento negro en la capital colonial fue considerable y el auge de las plantaciones de cacao llevó a la trata legal e ilegal de esclavos, en cantidades bastante considerables, pues era ineludible la adquisición de fuerza de trabajo para mantener la ascendente actividad cacaotera aunque, como veremos más adelante, también fue vital en otras explotaciones agropecuarias y en diferentes zonas de la Provincia".

un siglo, están comenzando a establecer relaciones intermaritales con la población de habla hispana que, en las últimas décadas, ha emigrado a la costa este en busca de trabajo.

La lengua de los afrolimonenses es el criollo limonense (CL), proveniente del criollo jamaiquino, idioma que sus primeros hablantes trajeron consigo como lengua materna. El criollo limonense es conocido como el /mekaytelyuw/ o /mekatelyuw/. Esta designación proviene del jamaiquino "Let me tell you [something]", "Déjeme decirle algo [alguna cosa]".

Una de las hipótesis que explica el origen de los pidgins y de las lenguas criollas sostiene que, durante un período de crisis lingüística y de disrupción de estructuras sociales, los hablantes de dos o más idiomas (mutuamente ininteligibles), para poder comunicarse simplifican sus lenguas maternas y "crean" un nuevo idioma, que en lingüística se ha dado en llamar *pidgin*. Cuando los hijos de esos hablantes aprenden el *pidgin* como lengua materna, este se expande y se transforma en un lenguaje criollo. En el Caribe, el idioma criollo se asocia con profundos y dolorosos sentimientos que recuerdan el pasado de pobreza y esclavitud de sus hablantes. Si la población que lo vive, inmersa en un ambiente donde se hablan idiomas reconocidos como lenguas cultas y de alta producción literaria, eventualmente el lenguaje criollo adopta el vocabulario de esos otros idiomas.

Tomemos, a modo de ilustración, el caso de los hablantes de lenguas ewe de la costa occidental del África, quienes fueron obligados a abandonar sus hogares al ser brutalmente esclavizados. Las trágicas circunstancias (i.e. la disrupción social) que sufrieron esos hablantes cuando fueron embarcados hacia el Nuevo Mundo, dictaron que se tuvieran que comunicar con hablantes de otros grupos lingüísticos africanos. Una vez en América o en el Caribe, laboraron forzadamente en las plantaciones, y tuvieron que aprender otro idioma –el que hablaban sus patronos–.

Las personas que fueron transplantadas a Jamaica, por ejemplo, tuvieron que aprender el inglés.[13] Lo hicieron con más o menos éxito, según la habilidad lingüística del hablante y su proximidad física a la fuente lingüística, i.e. los dueños de las plantaciones.

13 Se desprende de lo apuntado que los esclavos que fueron a Haití, entonces en posesión de los franceses, relexificaron su criollo con léxico francés, los que fueron a Colombia lo hicieron con vocabulario español, y así sucesivamente.

Esto hizo que los idiomas criollos que ya hablaban los esclavos fueran "relexificados" con terminología inglesa (en el caso de Jamaica que apuntábamos); es decir, que conservaron su base gramatical africana, pero reemplazaron gran parte de su vocabulario (léxico) por el inglés. De ahí que, en general, los hablantes de idiomas criollos tengan tan mala opinión de sus lenguas maternas. Las conciben como versiones "deformadas" de los idiomas europeos –reconocidos por su prestigio– de los cuales obtuvieron "prestado" el léxico. Sin embargo, si se examinan su fonología, su sintaxis y su morfología, es evidente que una lengua criolla, como el criollo limonense, por ejemplo, es completamente diferente del sistema lingüístico del idioma del que obtuvo su léxico (el inglés, en este caso). Al comparar ambos sistemas lingüísticos (o sea, el del criollo y el del inglés), la diferencia es tan grande que ni siquiera puede considerarse el criollo como un dialecto de su fuente léxica. Muy por lo contrario, es evidente que el criollo es otra lengua, sujeta a muchas de las fuerzas lingüísticas que dieron origen al inglés y a todos los otros.[14]

---

14 Hay varias teorías que explican la génesis de los criollos caribeños. Generalizando y simplificándolas un tanto, se pueden dividir a grandes rasgos en tres grupos, aunque todas usan el fenómeno lingüístico de lenguas en contacto como motivación para explicar el origen de los criollos. Michael Aceto. "Early Saramaccan syllable structure: an analisis of complex onsets from Schumann's 1778 manuscript." En: *Journal of Pidgin an Creole Languages 11*. 1996. p. 8. Algunas teorías sostienen que las características de los criollos del Atlántico se deben a los dialectos "no estándar" de idiomas europeos de los que provienen sus vocabularios (son las teorías basadas en los "superestratos"; por ejemplo, Lorenzo Turner. *Africanisms in the Gullah Dialect*. Chicago: Universidad de Chicago. 1949; Edgar Schneider. *American Earlier Black English*. Tuscaloosa: Universidad de Alabama. 1989; Ian Hancock. *Componentiality and the Creole Matrix: the Southwest English Contribution. The Crucible of Carolina: Essays in the Development of Gullah Language and Culture*, ed. por Michael Montgomery. Athens: The University of Georgia. 1994. pp. 95-114; Michael Aceto. 1996. *Op. Cit.* Otras, basan el origen de los criollos antillanos en las lenguas africanas habladas por los esclavos. Así, por ejemplo, Mervyn Alleyne. *Comparative Afro-American*. Ann Arbor: Karoma. 1980 concluye que una variedad que llama criollo "afro-americano" (o el "jamaiquino") proviene de una simplificación de las lenguas Kwa. Otros "substratistas" (es decir criollistas que atribuyen el origen de los criollos a las lenguas africanas substrato) son Claire Lefebvre. *The Role of Relexification and Syntactic Reanalysis in Haitian Creole: Methodological Aspects of a Research Program. Africanisms in Afro-American Language Varieties*. Ed. por Salikoko Mufwene. Athens: The University of Georgia. 1993. pp. 254-279. Holm. *Op. Cit.* 1988. Una tercera posición intermedia combina elementos de ambas hipótesis. Ian Hancock. *Creole Language Provenance and the African Component. Africanisms in Afro-American Language Varieties*. Ed. por Salikoko Mufwene. Athens: The University

Si bien es cierto que las teorías que explican el origen de los idomas criollos afro-caribeños no han podido confirmarse, de todos modos no se prestan para explicar la existencia de los criollos centroamericanos. Y es que, tanto el criollo limonense como el panameño, como veremos más adelante, fueron derivados de criollos ya existentes. Ya se señaló que el limonense proviene del criollo jamaiquino, el cual, al ser transplantado a la costa caribeña de Costa Rica como variedad "inmigrante", se desarrolló en formas claramente determinadas que lo hicieron diferenciarse del criollo jamaiquino.[15]

Últimamente, el CL ha sufrido serias pérdidas de espacios de uso, precisamente como resultado de la creciente migración de costarricenses del interior a la costa, y por el establecimiento de matrimonios mixtos que se originaron como consecuencia de esa migración. Sin embargo, el CL todavía sigue siendo el idioma de conversaciones entre amigos.[16] Marva Spence[17] observa que el CL ha perdido mucho terreno. Tanto es así que, en el presente, los únicos reductos del CL son los juegos de dominó y las logias, mientras que otros espacios de uso, como por ejemplo los juegos de beisbol, los novenarios, el mercado, y la iglesia, que antes favorecían exclusivamente al CL, son ahora en su mayoría ambientes bilingües, y los centros de salud y las escuelas han sido completamente dominados por el español.

Hasta hace poco, el CL se hablaba entre los afrolimonenses, y el español se hablaba en grupos mixtos. Hoy en día las generaciones monolingües del CL, que son las más ancianas, han ido desapareciendo, y casi todos los afrolimonenses son trilingües

---

of Georgia.1993. pp.182-191 propone que los criollos se han formado como resultado de varios componentes flexibles, que se originan en las lenguas africanas de los esclavos, los varios dialectos de los idiomas europeos, y una reestructuración del componente europeo en una variedad pidgin conocida por los africanos que llegaron a América.

15 En realidad, los hablantes del criollo limonense, aunque con cierta dificultad, pueden comprender también el criollo jamaiquino. Como el criterio que se usa para diferenciar a los dialectos de los idiomas no es totalmente lingüístico, puede considerarse que el criollo limonense y el jamaiquino constituyen dos criollos diferentes, ya que ambos corresponden a distintas nacionalidades, lo que ha contribuido a diferenciarlos lingüísticamente.

16 Anita Herzfeld. *Language and Identity: Limonese Creoele and the Black Minority of Costa Rica. Explorations in Ethnic Studies.* Vol 18. Nº 1. 1995. p. 89.

17 Marva, Spence. *A Case Study of Language Shift in Progress Among the Limon-Creole Speaking Population of Costa Rica.* Washington D.C: Universidad de Georgetown. Tesis doctoral. 1993. p.191.

(hablantes del CL, del inglés limonense estándar y del español) o hablan solo el español. A los niños se les enseña español en las escuelas, mientras que el inglés como segundo idioma es solamente una obligación de tres horas por semana en las escuelas públicas. A pesar de eso, el CL está todavía luchando por su vida. Aunque para preservar su identidad étnica, en medio de una mayoría hispánica, no sea absolutamente necesario que los afrolimonenses mantengan su lealtad para con el CL, hay esperanzas de que conserven alguna solidaridad con su lengua materna. Winkler,[18] en su reciente investigación, parece inclinarse a pensar que el CL va a sobrevivir por ahora. En principio, el resurgir del inglés estándar como lengua de prestigio por los canales internacionales de televisión, así como la popularidad mundial del reggae y la música y la cultura afro-pop, además de la enseñanza del inglés como segundo idioma en las escuelas públicas del país, parecen augurarle al CL un nuevo contrato de vida.[19]

El criollo panameño

Según Martínez Montiel,[20] un "caso significativo de presencia negra en Centroamérica es Panamá". A pesar de que no se puede confirmar rotundamente, se cree que fue el primer territorio continental al que llegaron esclavos, ya que para 1513 los españoles llevaban africanos en sus viajes de exploración. Después de esta fecha, en que Vasco Núñez de Balboa descubrió el Mar del Sur (más tarde llamado océano Pacífico), y el paso por el istmo entre los dos mares quedó asegurado, Panamá fue importante para España. Entre otros poblados establecidos, Nombre de Dios llegó a ser un puerto principal del Atlántico, de población mayoritariamente africana, ya que Panamá obtuvo el derecho de importar esclavos sin impuestos. Además de participar en las expediciones de conquista, la población africana fue empleada en la construcción de caminos, y más tarde en el transporte de mercancía de

---

18 Elizabeth Grace Winkler. *Limonese Creole: a Case of Contact-Induced Language.* Change Bloomington, Indiana: Universidad de Indiana. Tesis Doctoral. 1998. p. 252.
19 Elizabeth Grace Winkler. Comunicación personal. Oct. 9, 1998.
20 Luz María Martínez Montiel. *Presencia africana en Centroamérica.* México D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1993. p. 23.

los galeones a tierra firme. Para 1575, Panamá contaba con 2809 esclavos y 2500 cimarrones (esclavos escapados). Estos se habían refugiado en los bosques tropicales, donde formaron palenques en los que vivían en libertad. Evadiendo las restricciones impuestas sobre su movilidad, se ubicaron en el palenque de Bayano, mientras que otros esclavos fugitivos se refugiaron en Portobelo y Nombre de Dios.[21]

De la Rosa[22] señala que la presencia de los esclavos fue demográficamente muy importante en los puertos del Atlántico y en la ciudad de Panamá, a juzgar por la variedad de las actividades en que se desempeñaron. Trabajaban en minería, agricultura, ganadería y en aserraderos y trapiches, lo mismo que cargando bultos y como arrieros de mulas. También laboraban como marineros en el itinerario que unía a los dos océanos y entre Portobelo y Panamá. En las ciudades servían en conventos y hospitales. Además, dignatarios de la Iglesia, funcionarios públicos y profesionales los tenían en sus casas para mostrar su prestigio y estatus como grupo dominante.[23]

Hoy en día puede afirmarse que los contingentes de esclavos africanos que llegaron a Panamá entre 1530 y 1850 se han asimilado a la mayoría hispana. Los descendientes de origen africano y europeo son hablantes del español. Viven en diferentes regiones del país, concentrados sobre todo en la costa del Caribe, en los lugares donde vivieron sus antepasados, tales como Colón, Portobelo, Nombre de Dios y también en la ciudad de Panamá (véase Figura Nº 3, Anexo 1). Las poblaciones conocidas como cimarronas también se asimilaron a la sociedad panameña durante el período colonial, aunque permanecen en los mismos sitios donde vivieron sus predecesores. Estos asentamientos les han permitido mantener parte de sus tradiciones culturales, particularmente su música y su danza, aunque han abandonado su lengua materna en favor del español. Los "negros congos" –como se les conoce en Panamá– celebran el carnaval congo a partir del 19 de enero hasta el miércoles de ceniza. En él representan la historia del africano desde su

---

21 Luz María Martínez Montiel. 1992. *Op. Cit.* p. 189.

22 Manuel De la Rosa. "El negro en Panamá". En: Luz María Martínez Montiel. *Presencia africana en Centroamérica.* México D. F.: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 1993. p. 217.

23 *Ibíd.*

salida del África, su captura, su inserción en la economía esclavista, hasta su vuelta a la tierra madre, la Guinea mítica, de donde sus antepasados partieron como esclavos.[24] Lipski estudia el "hablar en congo", un dialecto especial basado en el español popular, que consiste en "distorsionar" el lenguaje hasta tal punto que los no iniciados no lo pueden entender. En su estudio Lipski determina que muchos vocablos que se han mantenido en el "hablar en congo" provienen de un criollo afro-hispano.[25]

La información sociohistórica que se tiene es más precisa para el siglo XVIII que para los dos anteriores. Los estudiosos parecen estar de acuerdo en que, en el siglo XVIII, el atraso de España, como resultado de la creciente ventaja que cobró Inglaterra mundialmente, además de la constante amenaza de los ataques de los piratas ingleses, trajeron aparejado, tanto el retroceso de la economía del istmo y el debilitamiento del tráfico comercial de Panamá como la trata de esclavos.[26] Sin embargo, Portobelo siguió siendo una de las principales plazas del tráfico de esclavos en el Caribe, y la situación geográfica del istmo aseguró el paso de mano de obra esclava para las plantaciones tropicales de América del Sur y de América Central. En consecuencia, la esclavitud fue desapareciendo gradualmente como institución en Panamá. Una de las razones por las que el número de esclavos descendió en el país fue que muchos obtuvieron su libertad por

---

24 Manuel De la Rosa. *Op. Cit.* p. 266.

25 Una de las características más notables del dialecto congo es la inversión sistemática de la semántica, John M. Lipski. *The Speech of the Negros Congos of Panama.* Amsterdan: John Benjamis Publishing Company. 1989. p. 29. Por ejemplo:

CONGO	ESPAÑOL
vivi	muerto
llene	vacío
cementedio	iglesia
diabria	Dios
padase	sentarse
ciudá	monte

Un ejemplo de inversión semántica en expresiones idiomáticas, Lipski. *Op. Cit.* 30 es el siguiente:

Congo: "etábamo padao fueda da badiada"
Español: estábamos parados fuera de la barriada
= estábamos sentados en la cantina
Congo: "etá con dos ojo abierta"
Español: está con los ojos abiertos
= murió

26 Martínez Montiel. 1993. *Op. Cit.* p. 26 y Ian Holm 1989. *Op. Cit.* p. 482.

manumisión. Tanto es así que, declarada la independencia, en 1821, y abolida la esclavitud, en 1852, solo había 1200 esclavos en todo el país entre 1840 y 1850. De modo que, en el siglo XVIII, la mayor parte de la población estaba compuesta por "libres de todos colores".[27]

El inicio de la construcción del ferrocarril transístmico, en 1855, y el primer período de construcción del "canal francés" (1880-1895), modificaron la estructura laboral de Panamá y requirieron que se importara de mano de obra desde las islas del Caribe, el sur de los Estados Unidos e incluso del Senegal. En ese lapso llegaron al país unas 43 000 personas. Pero, cuando se suspendieron los trabajos de la Compagnie Universelle du Canal Interoceanique, la mayoría regresó a sus lugares de origen.[28] Esto significa que la presencia antillana en Panamá no se incrementó sino después de que el país se independizó de Colombia, en 1903, cuando los norteamericanos se hicieron cargo de la continuación y terminación de los trabajos del canal. Se llegaron a contratar hasta 60 000 personas, dos tercios de las cuales provenían de Barbados, Jamaica, Trinidad, Martinique, Guadalupe y otras islas del Caribe.[29]

Los afropanameños todavía hablan un criollo que los no hablantes han llamado despectivamente "wari wari",[30] aunque se conoce como "inglés" fuera de la zona. Viven en la provincia de Bocas del Toro, en Colón y en la ciudad de Panamá.[31] Michael Aceto[32] observa que no debe considerarse el criollo panameño como una entidad monolítica, sino que es necesario reconocer

---

27 Martínez Montiel. 1993. *Op. Cit.* p.28.
28 *Ibíd.*
29 Martínez Montiel. 1992. *Op. Cit.* p. 196.
30 No se sabe con certeza lo que quiere decir "wari wari" o "guari guari". La etimología popular le atribuye el significado de *"gibberish talk"*, es decir, una reduplicación tal como "blablabla" que se usa frecuentemente en español para referirse a un hablar deshilvanado o escaso de contenido. En este caso, sería equivalente a considerar al CP como tal, desde el punto de vista de aquellos que no lo entienden.
31 Los afro-panameños que hoy viven en la Provincia de Bocas del Toro son descendientes de los afro-antillanos que llegaron a las islas Cristóbal Colón y Bastimento desde las islas de San Andrés y Providencia a comienzos del Siglo XIX. Anita Herzfeld. *Limon Creole and Panamerican Creole: Comparison and Contrast Studies in Caribbean Language.* Ed. por Lawrence D. Carrington. St. Augustine, Trinidad: University of the West Indies. 1983. p. 36; Michael Aceto. *Op. Cit.* 1996. p. 16.
32 Michael Aceto. 1996. p. 12.

las variedades dialectales de las distintas regiones de Panamá. Precisamente, el estudio más reciente del CP realizado por Thomas-Brereton[33] distingue diferentes variedades del criollo, según el lugar en que se encuentran los hablantes en el continuo, ya sea en el basilecto, el mesolecto o el acrolecto. Así es que, de acuerdo con Thomas-Brereton, el CP hablado en la isla Cristóbal Colón (conocida también con el nombre de Bocas del Toro) se considera el más *"raw"*, es decir, el más cercano a la variedad basilectal. Al CP de la ciudad de Colón ella lo atribuye a la variedad mesolectal, y el que se habla en la ciudad de Panamá lo coloca entre la variedad mesolectal y el extremo acrolectal del continuo.[34]

En la región transístmica de Panamá, la población está genéticamente tan mezclada, que los afropanameños no parecen ya constituir un grupo fenotípicamente diferenciado. "Pareciera" que el afropanameño no encuentra que su color sea un problema. Sin embargo, como el español se ha convertido en marca distintiva y exclusiva de "panameñismo", las personas de ascendencia antillana se han inclinado por aprender el español en su afán de "panameñizarse" y ahora son en su mayoría trilingües. En este momento, los habitantes de isla Cristóbal Colón hablan el español y el CP, tanto los miembros de la minoría afropanameña como los de ascendencia china o amerindia.[35] Thomas-Brereton parece creer que, aunque los hablantes del CP son generalmente bilingües[36] y su criollo muestra la influencia del español (particularmente si se trata de hablantes que viven en la ciudad de Panamá), manifiestan una gran identificación emocional con el criollo. Anota, además, que "ellos sienten que la conservación [de su idioma] es importante culturalmente".[37]

33 Leticia Thomas-Brereton. *An exploration of Panamanian Creole English: Some Syntactic, Lexical and Sociolinguistic Features.* New York: Universidad de Nueva York. Tesis doctoral. 1993. p. 193.

34 *Ibíd.*

35 Anita Herzfeld. 1983. *Op. Cit.* p. 32.

36 En realidad se los debería considerar trilingües ya que no solo hablan el español, sino también el criollo panameño y el inglés panameño estándar, es decir los dos polos del continuo lingüístico del criollo.

37 Leticia Thomas-Brereton. *Op. Cit.* p. 203.

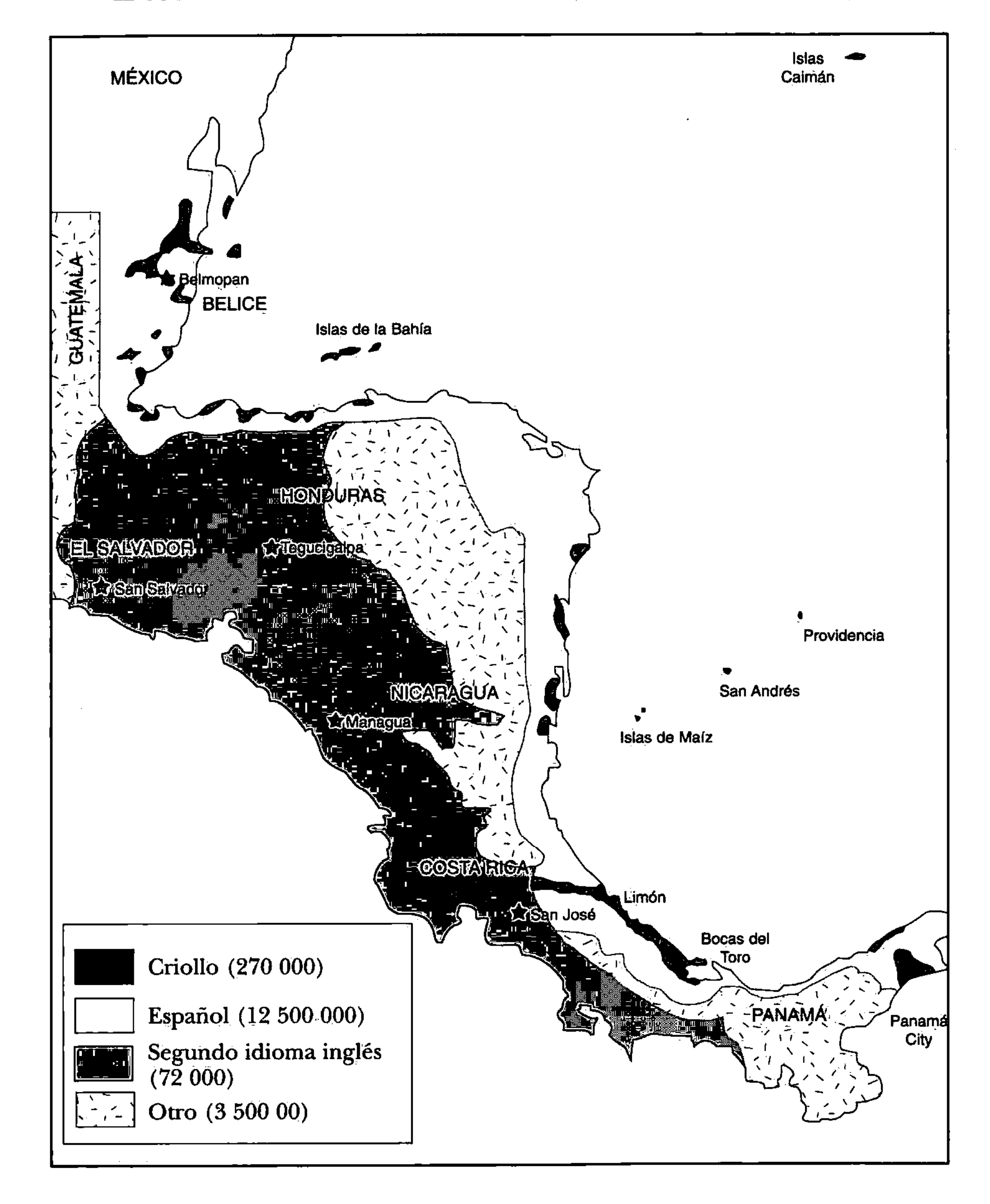
Observaciones finales

Los hablantes de los lenguajes criollos esbozados más arriba (y los del resto de Centroamérica) parecen originarse en un intrincado mosaico etnohistórico cultural. Lo que la dinámica de la política, el nacionalismo, la etnicidad y la identidad de grupo han traído aparejados es una inseguridad sobre el futuro de la diversidad lingüística de la región. Los procesos ocurridos a partir de la década de 1960 en Centroamérica –expansión de la frontera agrícola, campañas de alfabetización, conflictos políticos y étnicos, aparición de nuevos proyectos económicos para la explotación de los recursos naturales de la costa atlántica, inmigración a la costa este de elemenos hispanos– parecieran haber inducido a los hablantes de los lenguajes criollos de la costa atlántica a convertirse en ciudadanos trilingües. Es notable, también, que esto haya ocurrido a pesar de los diferentes procesos políticos y económicos que han tenido lugar en cada país, y, a la vez, que ese trilingüismo se mantenga en el presente, sin que ello implique, por lo menos por ahora, que los criollos estén a punto de desaparecer.

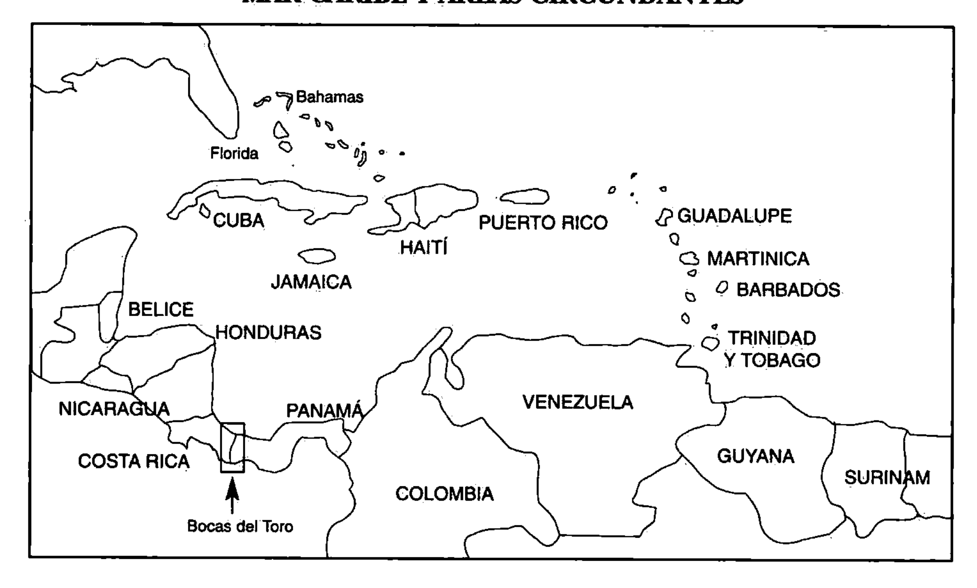
Si los hablantes valoran su identidad, es posible que sus lenguajes criollos prevalezcan, a pesar de todos los contratiempos que puedan sufrir. Como bien lo afirma Winkler,[38] una serie de factores ha contribuido al mantenimiento del CL, a pesar de la presión ejercida por el español como lengua dominante en Costa Rica. Entre ellos pueden mencionarse el vínculo que existe entre el CL y el inglés estándar; los ámbitos de uso del CL que aún persisten (tanto en el sector público como en el privado), que constituyen una forma de prestigio encubierto para los miembros de la comunidad; la identificación que existe con el CL como marca de la identidad afrocostarricense; y la reciente identificación cultural que ha surgido con otras comunidades africanas de la diáspora. Es difícil predecir cuál será el futuro de los lenguajes criollos hablados en Centroamérica. De lo que sí podemos estar seguros, sin embargo, es que el estudio de esas lenguas nos fuerza a conceptualizar los idiomas no solo como objetos de disección bajo el microscopio, sino como procesos que se desarrollan en un espacio social. Las lenguas no son objetos estáticos, por lo que deben ser investigadas dentro de su marco sociohistórico.

38 Elizabeth Grace Winkler. *Op. Cit.* p. 252.

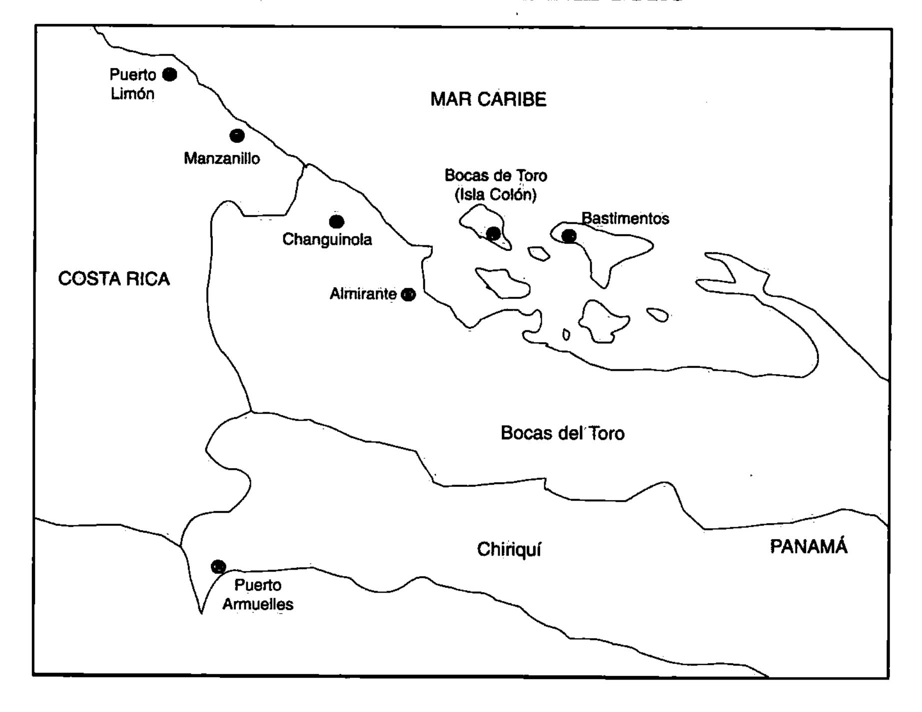
MAPA 1
IDIOMAS CRIOLLOS DE BASE INGLESA EN CENTROAMÉRICA



MAPA 2
MAR CARIBE Y ÁREAS CIRCUNDANTES



MAPA 3
PROVINCIA DE BOCAS DEL TORO



IV

DEBATES

EXPERIENCIAS DE VIDA Y EXPECTATIVAS: NOCIONES AFRICANAS SOBRE LA ESCLAVITUD Y LA REALIDAD EN AMÉRICA

Paul E. Lovejoy y David V. Trotman
UNIVERSIDAD DE YORK, CANADÁ

Recientemente, los estudios sobre la vida de los esclavos en América han empezado a considerar a los africanos como sujetos sociales completos, cuyas historias de vida han sido el resultado de la migración forzada a través del Atlántico.[1] Como individuos, ellos llegaron con actitudes, ideas, creencias y expectativas. Según ha hecho notar M. Sobel en su estudio sobre la Virginia del período colonial, "los africanos traían con ellos determinadas actitudes hacia los amos y hacia los esclavos, sugiriendo un importante pero totalmente inexplorado factor". Sobel indica que "sus expectativas y reacciones pueden haber sido un factor muy importante en la forma en que se moldeó el carácter de la esclavitud en América".[2] Coincidimos con Sobel en que las vivencias individuales de los esclavizados influyeron en la manera como ellos respondieron a su cautiverio en América.

Nuestro propósito aquí es explorar la gama de posibles expectativas que los africanos esclavizados pudieron haber tenido sobre la vida en cautiverio antes de cruzar el Atlántico, y algunas características fundamentales de su experiencia en América, que difirieron de las nociones preconcebidas que de la esclavitud ellos se habían formado en África.

Hasta ahora, la tendencia ha sido homogeneizar la experiencia de los esclavos africanos, y asignar creencias y acciones a un

---

1 La investigación sobre la que se basa este trabajo fue financiada por el Social Sciences and Humanities Research Council of Canada.

2 M. Sobel. *The World they Made Together: Black and White Values in Eighteenth Century Virginia.* Princeton. 1987. p. 29.

grupo amorfo, sin referencia a las circunstancias históricas específicas en que se encontraban las personas. Pocas veces ha habido un intento de contextualizar los antecedentes africanos y de demostrar la realidad y las especificidades de África, así como el impacto que esto pudo haber tenido en las experiencias de los esclavos en América.[3] Desde nuestra perspectiva, una lectura cuidadosa del contexto africano revela que, en América, los esclavos fueron sometidos, a formas de opresión marcadamente diferentes de lo que generalmente se conocía en las partes del África de donde provenían. Sostenemos que la experiencia de la esclavitud en América, fortalecida por el racismo, ha sido fundamentalmente diferente de las expectativas que los esclavizados tenían antes de salir de África. Las nociones africanas de la esclavitud contrastan fuertemente con la realidad de la esclavitud racial en América. Más aún, por medio de un análisis de la historia personal de los individuos que fueron esclavizados, es posible evaluar lo que ellos esperaban en ciertas situaciones. Los varios testimonios recogidos de los africanos esclavizados ofrecen perspectivas sobre lo que estos sabían y lo que temían.[4] Cuando tocamos el tema de las experiencias y expectativas previas, no se intenta sugerir, de ninguna manera, que los africanos estaban precondicionados para una vida de servilismo en América. Cualquier conclusión de esta naturaleza sería meramente una resurrección de las ya desacreditadas justificaciones racistas de un sistema inhumano. Más bien, lo que deseamos resaltar son las posibles coyunturas en las que

---

3 Ver, por ejemplo, los recuentos de Philip Cutrin (ed.). *Africa Remembered: Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade.* Madison. 1967. Para una discusión profunda sobre esto, veáse Richard Rathbone. "Some Thoughts on Resistance to Enslavement in West Africa". En: *Slavery and Abolition,* 16-1985. pp. 11-12.

4 Ver, por ejemplo, los recuentos en John W. Blassingame (ed.). *Slave Testimony: Two Centuries of Letters, Speeches, Interviews and Autobiographies.* Baton Rouge. 1977. pp. 225-228, 254-261, 306-320; especialmente los recuentos de William Thomas, John Homrn, Lorenzo Clarke, María Rosalía García, Margarita Cabrera, María Luisa Macorra, Dolore Real, Luca Martina y otros antiguos esclavos de Cuba. También veáse las varias biografías de Philip D. Curtin (ed.). *África Remembered: Narratives by West Africans from the Era of the Slave Trade.* Madison. 1967 y Allan D. Austin (ed.). *African Muslims in Antebellum America: A Sourcebook.* New York. 1984. Especialmente el recuento de Mahommah Gardo Baquaqua (pp. 585-634). Para una discusión general, veáse Paul E. Lovejoy, "Biography as a Source Material: Towards a Biographical Archive of Enslaved Affairs". En: Robin Law (ed.). *Source Material for Studying the Slave Trade and the African Diaspora.* Stirling. 1996. pp. 119-140.

las desilusiones y las opresiones condujeron a la resistencia y a la rebelión de los esclavos.

Virtualmente, en cada sociedad de procedencia con la que estaban familiarizados los esclavos africanos, existía un estatus social y una categoría legal asociada a la servidumbre, en la cual las personas eran tratadas como propiedad y, por tanto, compradas y vendidas, heredadas o regaladas.[5] La gama de obligaciones legales de acuerdo a la tradición, variaba mucho, tanto así como los términos para las diferentes categorías de servidumbre en los diferentes idiomas y lugares.[6] Mientras los diferentes patrones de obligaciones y responsabilidades pueden o no haber constituido un *contínuum* de relaciones, todas consideraban la esclavitud como la forma extrema de servidumbre.[7] Sin embargo, los datos disponibles y un estudio detallado de estos demuestran concluyentemente que casi todos los que fueron traídos a América como esclavos, excepto los muy jóvenes, tenían su propio concepto de lo que era la esclavitud. Aunque no todos los que cruzaron el Atlántico habían sido esclavos en África antes de ser trasladados, sí tenían el conocimiento de la existencia de sistemas de obligaciones, incluida la esclavitud. Afirmamos que las prácticas culturales de la sociedad de las que provenían los esclavos influyeron en sus actitudes y reacciones ante sus experiencias de esclavitud en América. Actitudes y reacciones que variaban, lógicamente, de acuerdo con la edad en la que la persona era sacada de África, así como de su relación (y la duración de esta relación) con personas que habían tenido antecedentes similares en la diáspora, entre otros factores. Los emigrantes europeos que llegaban a

5 Para una discusión sobre la esclavitud en el contexto africano, veáse Paul E. Lovejoy. *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*. New York. 2nd ed. 2000.

6 Ver, por ejemplo, los varios estudios de Suzanne Miers e Igor Kopytoff (eds.). *Slavery in Africa: Historical and Anthropological Perspectives*. Madison. 1975. Claude Meillassoux (ed.). *L'esclavage en Afrique precoloniale*. París. 1975; Paul E. Lovejoy (ed.). *The Ideology of Slavery in Africa*. Beverly Hills. 1981 y Claire C. Robertson y Martin A. Klein (eds.). *Women and Slavery in Africa*. Madison. 1983.

7 Emmanuel Kwaku Senah argumenta que las condiciones de servidumbre en África Occidental eran fundamentalmente diferentes de la construcciones europeas y no incluyeron toda la gama de significados agregados a las ideas europeas del esclavizador; veáse "What Slave? What Chattel?: A Philosophical Critique of Aspects of Caribbean Historical Literature from the Perspective of Ga, Ewe-Foh, and Akan Culture and Language." Trabajo presentado en la 30 *Conferencia anual de la Asociación Caribeña de Historiadores*. Suriname. 1998.

América, aunque viajaban con nociones similares en cuanto a obligaciones de servicio (servidumbre, aprendizaje, enganche, "transporte" de convictos), esperaban que la transición a su "Nuevo Mundo" fuera como una oportunidad para mejorar su situación. Pero, para la gran mayoría de migrantes africanos involuntarios, este no era el caso. Algunos sí, pero la inmensa mayoría se encontraron atrapados en un sistema que les exigía deshacerse del acervo completo de sus destrezas culturales.

Dado el alto número de niños llevados en cautiverio a través del Atlántico, especialmente en el siglo XIX, la cuestión de edad y su relación con la memoria y las expectativas es una consideración importante, y es un tema que pocas veces ha sido tomado en consideración en la literatura científica. Aunque las actitudes y las expectativas fueron modificadas, las experiencias de sus sociedades nativas nunca fueron completamente removidas del banco de memoria de los individuos. La memoria de un niño de diez años era significativamente diferente de la de una persona de veinticuatro, pero, aun así, los niños continuaban su crianza dentro de una comunidad que reforzaba las tradiciones de su tierra natal, o eran efectivamente adoptados y tratados como si procedieran de esa tierra. Por tanto, un niño igbo en una plantación de América, bien podía encontrarse con una población sustancial de igbos, o en una población en donde las influencias culturales igbo podían ser predominantes;[8] o un muchacho de Mozambique podía haber sido adoptado por una persona de habla kikongo o kimbundu del África centro-occidental.

De igual manera, el género, tanto como la edad, también afectaban las maneras en que las personas comprendían la condición de servidumbre. Una mujer esclava en África Occidental bien podía terminar en relaciones sexuales de manera forzada, y eso también podía ocurrirle en América. El estatus de los hijos era un tema clave, cuidadosamente regulado, pero frecuentemente violado en la práctica, en ambos lados del Atlántico. Desafortunadamente, hay pocos estudios comparativos sobre este tema. Por

---

8 Douglas Chambers. "He Is an African Burt Speaks Plain: Historical Creolization in Eighteenth-Century Virginia". En: Alusine Jalloh y Stephen E. Maizlish (eds.). *The African Diaspora.* College Station: TX. 1996. pp. 100-133. "My Own Nation: Igbo Exiles in the Diaspora". En: *Slavery and Abolition.* 18:1-1997. pp. 72-97 y "Tracing Igbo into de Diaspora". En: Paul E. Lovejoy (ed.). *Identity in the Shadow of Slavery.* London. 2000.

lo menos en América, los esclavos formaban familias, tal como lo han demostrado las investigaciones en México, Brasil, el Caribe y América del Norte; pero sobre familias esclavas en África hay menos información. Mientras se sabe con certeza que la institución del matrimonio era importante en América, hay pocos trabajos comparativos sobre las costumbres matrimoniales y los patrones de residencia en África Occidental, y menos aún sobre la manera como estos patrones afectaban la esclavitud transatlántica. Tal como lo establece la demografía del comercio transatlántico de esclavos, las mujeres esclavas tenían más probabilidades de ser retenidas o vendidas localmente en África Occidental, que vendidas en el comercio Atlántico, y probablemente terminaban en relaciones de matrimonio o concubinato que eran reguladas por ley. Aún más: las mujeres libres, frecuentemente niñas, podían también ser empeñadas, lo que significa que los hombres mayores tenían control sobre sus personas, pero no el derecho de venderlas, aunque los matrimonios podían ser sancionados para cubrir deudas. Bajo la esclavitud en América, hay que considerar cómo las mujeres en edad matrimonial se relacionaban con sus amos, quienes podían explotarlas sexualmente, y también venderlas, sin importar si habían tenido hijos o no con ellos.

En las áreas en que prevalecía el derecho islámico, el estatus de los esclavos estaba claramente definido, y, aunque había debates y desacuerdos sobre la manera como se iba a aplicar la ley, las personas que estaban expuestas al derecho islámico en África, ya fuera en países en donde se aplicaba o a lo largo de las rutas comerciales controladas por comerciantes musulmanes, comprendían muy bien la esclavitud en dicho ambiente. La discusión sobre la esclavitud en este contexto data del período antes del comercio de esclavos a través del Atlántico, y el tema permaneció como parte del discurso central del islam en África Occidental durante todo el período del comercio por el Atlántico.[9] Dada la naturaleza de la educación islámica, ya fuera en la forma rudimentaria en que la mayoría de los niños musulmanes habían sido instruidos, o en la discusión más formal de textos escritos y tradi-

9 John Hunwick. "Islamic Law and Polemics over Race and Slavery in North and West Africa (16th - 19th Centuries)". En: *Princeton Review* por venir. Paul E. Lovejoy. "Cerner les identites au sein de la diaspora africaine: L'Islam et l'esclavage aux Ameriques". En: *Les cahiers des anneauz de la memoire*. 1-1999.

ción escolar que estaban abiertos para la elite educada, había amplia oportunidad para explorar argumentos históricos y bien desarrollados sobre la esclavitud. Inevitablemente surgía una comparación entre lo que decían los textos y el mundo real en el que vivían, por lo que la insatisfacción por el tratamiento recibido de los islámicos nacidos libres era una de las mayores quejas dentro de esa comunidad religiosa, al menos desde principios del siglo XVII. Los musulmanes discutían incluso acerca de cómo comportarse y qué esperar si eran esclavizados por los cristianos.[10]

En las regiones no musulmanas ubicadas a lo largo de la costa de Guinea, de donde también vinieron esclavos y a través de cuyas regiones tenían que pasar los cautivos provenientes del interior rumbo a los puertos de embarcación hacia América, había ideas claramente definidas en cuanto a la servidumbre, que establecía los derechos de propiedad sobre las personas que comúnmente eran esclavas. Una clara distinción –en teoría por lo menos– era mantenida, por ejemplo, entre esclavos y peones.[11] Los esclavos eran individuos comprados y podían ser vendidos, mientras que los peones eran personas cuyos parientes o allegados los usaban como garantía por deudas. Mientras que los esclavos eran considerados como propiedad, los peones eran sirvientes sujetos a contratos que prohibían su venta. Aunque se dieron muchos casos en que estas distinciones fueron ignoradas, y muchos otros en que los derechos legales de los peones fueron violados, en teoría, sin embargo, la distinción entre las prácticas de esclavitud y de peonaje confirma el hecho de que los africanos esclavizados de estas áreas tenían puntos de vista preconcebidos en cuanto a las distinciones entre los diferentes tipos de servidumbre.

Aunque los individuos venían de áreas en las que la esclavitud y otras formas de servidumbre eran bien conocidas, las implicaciones legales, ideológicas y prácticas del estatus variaban considerablemente. Por tanto, los africanos que llegaron a América no enfrentaban la condición de esclavos por primera vez, pero la naturaleza de la institución en América era fundamentalmente diferente de lo que ellos podían esperar, y, según lo indican algunos

---

10 Joao Reis. *Slave Rebellion in Brazil: the Muslim Uprising of 1835 in Bahia.* Baltimore, trad. Arthur Brakel. 1993. Sylviane A. Diouf. *Servants of Allah: African Muslims Enslaved in the Americas.* New York. 1998.

11 Toyin Falola y Paul E. Lovejoy (eds.). *Pawnship in Africa: Debt Bondage in Historical Perspective.* Boulder. 1994.

informes, los esclavos africanos tenían conocimiento de eso. Según Thomas Phillips en su descripción sobre las actitudes de los cautivos a bordo del buque *Hannibal*, en 1693-94, las personas tenían "un más espantoso recelo de Barbados de lo que podíamos tener del infierno".[12] Ciertamente en Dahomey, que según Bay era un país "profundamente afectado por el comercio de esclavos", los que estaban directamente involucrados en el comercio "sabían de su naturaleza brutal y comprendían algo del destino que esperaba a quienes eran enviados en esa travesía".[13]

La diferenciación en el estatus en África Occidental, lo mismo que en otros lados, no era solo común, sino que frecuentemente fluido. En el curso de sus vidas, los individuos bien podían experimentar un cambio de estatus, ya fuera a través de la esclavitud, o por medio del peonaje, el matrimonio o el aprendizaje. Las personas sabían que estas posibilidades eran parte de sus vivencias, pero que la suerte, Allah o los espíritus ancestrales podían influir sobre su curso. Hay numerosos ejemplos de mercaderes y aristócratas musulmanes, de países en que predominaba el islam, que terminaron como esclavos en América. También hay ejemplos de individuos que fueron vendidos porque habían sido convictos o porque estaban siendo castigados por crímenes de los que habían sido acusados. Incluso hay aseveraciones de que el número de delitos que podían ser castigados por medio de la esclavitud aumentó como resultado del comercio transatlántico. La experiencia de mercaderes, aristócratas y convictos ciertamente fue diferente, pero en todos los casos la evidencia muestra que las gentes podían experimentar cambios rotundos en su estatus. Las gradaciones de estatus y las alteraciones de la fortuna eran de conocimiento común, y probablemente eran tema de discusión entre los esclavizados.

Ya sea por razones políticas o de otra naturaleza, la idea de que los africanos tenían concepciones sobre la esclavitud, antes de su llegar a América, ha recibido poca atención cuando se estudian los ajustes de las personas esclavizadas para manejar su situa-

---

12 Thomas Phillips. "The Voyage of the Hannibal in 1694-94". En: Churchill. *Collection of Voyages and Travels*. London. 1732. Vol. 4. pp. 218-219. veáse la discusión en Rathbone. "Enslavement in West Africa". pp. 17-18.

13 Edna G. Bay. "Dahomean Political Exile and the Atlantic Slave Trade". Proceedings of the UNESCO/SSHRCC Summer Institute, Identifying Enslaved Africans: El Interior de "Nigeria" y la diáspora africana. York University, Toronto. 1997.

ción de cautiverio en América.[14] En el mejor de los casos, los estudios que han tocado este tema han argumentado que la esclavitud era tan diferente en África como para tener algún impacto en la adaptación de los africanos a su situación en América. Creemos que el conocimiento anterior de la esclavitud y otras formas de servilismo ayudó a moldear el rango de respuestas de los esclavizados. Es más: las expectativas de los esclavos en cuanto a la forma como debían ser tratados fueron consecuencia de su conocimiento personal de la esclavitud en África. El foro donde se debatían las expectativas y la realidad de América estaba en las plantaciones, las minas y las casas principales, en donde los argumentos y las acciones raciales se convertían cada vez más en el recurso y el discurso de la elite poseedora de esclavos para mantener y explicar su dominación. No debemos olvidar que llegaron individuos de lugares específicos, no solo de una "África" genérica. Por tanto, para examinar sus expectativas y nociones sobre la esclavitud, es necesario identificar las circunstancias históricas específicas y las actitudes contemporáneas hacia la esclavitud en las regiones de origen de los africanos, desde donde fueron tomados a la fuerza para ser traídos a América.

El método de esclavización afectó las expectativas de los individuos.[15] Quienes fueron capturados durante una guerra pudieron haber esperado ser liberados luego del pago de un rescate, aunque la presencia, en América, de oficiales de alto rango y de mercaderes acaudalados, demostró que no siempre se dio tal pago. Frecuentemente, mujeres y niños eran considerados como botín de guerra, y, aunque en muchos casos los soldados y la elite política se quedaron con muchos cautivos, otros fueron vendidos como botín de guerra. Quienes eran muy viejos o muy jóvenes podían ser asesinados, lo cual seguramente era uno de los aspectos más

14 Sidney Mintz y Richard Price. *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Perspective.* Boston. 1992. Philip Morgan. "The Cultural Implications of the Atlantic Slave Trade: African Regional Origins, American Destinations and New World Developments". En: *Slavery and Abolition.* 18:1-1997. pp. 122-145; e Ira Berlin. *Many Thousands Gone: The First Two Centuries of Slavery in North America.* Cambridge, MA. 1998. pp. 102-103.

15 David Northrup. *Trade without Rulers: Pre-Colonial Economic Development in South-Eastern Nigeria.* Oxford. 1978. Lovejoy. *Op. Cit.* pp. 66-87, 135-158 y Robin Law, "Legal and Illegal Enslavement in the Context of the Trans-Atlantic Slave Trade". Trabajo presentado en el Coloquio: *Les heritages de passe: cinq siecles de relations Europe-Afrique-Amerique.* Dakar. 1997.

temidos de la guerra. A menudo los asaltos para capturar esclavos estaban relacionados con las rivalidades políticas del momento y con las fricciones entre estados; por tanto, los problemas causados por estos asaltos tienen que haber influido también en las expectativas de muchas personas que crecieron en el occidente de África durante el clímax del comercio de esclavos a través del Atlántico. El secuestro, que muchas veces fue considerado como ilegal, ha sido reportado como algo común en muchos lugares, como por ejemplo en el país Igbo en el siglo XIX. La experiencia del secuestro de Equiano es ampliamente conocida, pero hay muchos otros ejemplos similares.[16] Ciertamente, las inseguridades de una era en que los secuestros se presentaban como un problema tienen que haber afectado las expectativas de las personas. Las posibilidades de esclavitud eran muchas, ya fuera a través de medios judiciales o religiosos, por deuda o por captura. De esta manera, una joven adolescente llamada Eva alegó haber sido esclavizada como compensación por una cabra que fue deliberadamente colocada en el jardín de su padre, quien luego fue acusado del robo.[17] En 1779, en Goreé, el teniente Hugh Dalrymple escribía:

> Cada persona que comete cualquier tipo de crimen es vendida como esclava. Crímenes que anteriormente se castigaban de otras maneras, ahora son castigados así ... [mientras que] anteriormente el castigo para todos los crímenes era conmutado por un cierto número de ganado o de grano, que era pagado ya sea por el que ofende o por su familia, en el caso de incapacidad ... pero, desde la introducción del comercio de esclavos, no solo todos los crímenes se castigan por medio de la esclavitud, sino que hasta la ofensa más trivial también se castiga de igual manera.[18]

---

16 James Walvin. *An African's Life: The Life and Times of Olaudah Equiano, 1745-1797*. London. 1998.

17 Recuento reportado por James Arnold, quien estuvo en Bimbia en 1787; veáse Sheila Lambert (ed.). *House of Commons Sessional Papers of the Eighteenth Century. Report of the Lords of Trade on the Slave Trade, 1789, Part I*. Wilmington, Del. 1975. Vol. 69. p. 50.

18 Testimonio de Hugh Dalrymple, quien sirvió en Goree en 1779 y realizó frecuentes excursiones a la tierra firme; veáse Lambert. *House of Commons Sessional Papers*. Vol. 69. p. 25.

Los temas religiosos, especialmente en el caso del islam, jugaron también un papel importante en las expectativas. Los musulmanes que se encontraban como esclavos de amos no islámicos por ejemplo, probablemente esperaban recibir un trato diferente si sus amos eran de su misma religión. Justificaciones religiosas como de otros tipos para efectuar cambios en el estatus se dieron también y variaban, independientemente de si el islam era o no un factor. En áreas en donde el islam no fue importante, los esclavos extranjeros podían ser considerados como una fuente de víctimas para las ceremonias religiosas. En el delta del Níger y el río Cross, áreas claramente afectadas por el comercio transatlántico de esclavos, se sacrificaba esclavos en los funerales y también en ritos religiosos. En el interior, a los marginados –como la madre de gemelos– los podían convertir en "esclavos" de altares y templos religiosos; eran protegidos de la venta o de los sacrificios por su dedicación religiosa, pero estaban siempre condenados al ostracismo. La posibilidad de muerte o de aislamiento social total ciertamente era conocida por mucha gente, y este conocimiento tuvo que haber afectado las expectativas de los recién esclavizados o de quienes eran vendidos.[19]

Lo mismo que con otros aspectos de la esclavitud, es necesario considerar en que medida el comercio transatlántico se hizo de conocimiento común, hasta convertirse en parte del esquema mental de los africanos. Aunque la esclavitud ya existía desde antes del comercio por el Atlántico, y muchos esclavos habían sido llevados a través del Sahara, la cuestión es determinar cómo la experiencia Atlántica había sido interiorizada como una opción que los esclavizados tendrían que confrontar. La remoción de sociedades de África Occidental y la venta al otro lado del Atlántico eran posibilidades que se le presentaban a la mayoría de las personas en el oeste de África, ya que era imposible garantizarle a alguien que no caería en la esclavitud. Esta se había convertido en el castigo para varios crímenes, el destino de los guerreros capturados, lo mismo que de las mujeres y niños secuestrados. Es más: el conocimiento sobre la esclavitud y el comercio de esclavos cambió con el tiempo. Puede presumirse que las personas provenientes de zonas que estuvieron mucho tiempo en contacto con el mundo del

19 Para un vistazo general, veáse Lovejoy. *Op. Cit.* 2000 y las referencias ahí citadas.

Atlántico discutían sobre la esclavitud y el comercio de esclavos, de la misma manera que respondían a las presiones de un mercado cambiante y se ajustaban a él.[20] Walter Rodney analizó estos cambios en cuanto a la extensión y al grado de opresión social que puede documentarse para la costa superior de Guinea, y el mismo enfoque ha sido aplicado en otras partes de África.[21] No obstante, es a menudo difícil analizar cómo la esclavitud cambió con el tiempo en los diferentes contextos africanos.

El papel de la sociedad ekpe en el control de las relaciones amo-esclavo y, por tanto en el apoyo del comercio de esclavos, ha sido razonablemente bien documentado.[22] *Ekpe* era una "sociedad secreta" –como los antropólogos a veces han etiquetado a esta asociación jerarquizada de hombres adultos–, la cual era controlada por los más influyentes y acaudalados en el interior de la bahía de Biafra. La sociedad solo era "secreta" en el sentido de que las decisiones y la observancia de las decisiones eran determinadas en forma colectiva entre los miembros de más alto grado de la sociedad, y, por tanto, los individuos no podían considerarse responsables de sus decisiones. La expansión de *ekpe* en el interior de la bahía de Biafra en el siglo XVIII tuvo importantes implicaciones para las instituciones de la esclavitud y del empeño. En la supervisión de la observancia del pago de deudas, *ekpe* servía para proteger a los peones de la esclavitud, excepto en los casos en que no pagaban las deudas, cuando la sociedad determinaba quién sería ejecutado o castigado y quién vendido en esclavitud. Por consiguiente, *ekpe* decidía quién era objeto de esclavitud y quién no, y tenía así un impacto directo sobre la distinción entre personas esclavas y libres. Los poderes arbitrarios de *ekpe* se desarrollaron en el contexto del comercio de esclavos por el Atlántico e implícitamente revela que por lo menos los miembros superiores de la sociedad, tenían conocimiento completo de las consecuencias del comercio transatlántico. En realidad, algunos de esos miembros superiores habían sido educados en Inglaterra, y

---

20 Cf. Bay. *Op. Cit.* Law. *Op. Cit.*

21 Walter Rodney. "Slavery and Other Forms of Social Opression on the Upper Guinea Coast in the Context of the Atlantic Slave Trade". En: *Journal of African History*. 7, 4 (1966). pp. 431-443.

22 Paul E. Lovejoy y David Richardson. "Trust, Pawnship and Atlantic History: The Institutional Foundations of the Old Calabar Slave Trade". En: *American Historical Review*. 100-1999.

probablemente eran quienes habían desarrollado un lenguaje "escrito" de más de quinientos signos, que se usaba para anunciar decretos y hacer cumplir las decisiones de la elite. A pesar de la dificultad en demostrar cómo cambió la esclavitud con el tiempo, algunos cambios, como el surgimiento de ekpe, afectaron la manera en que los esclavizados visualizaban la esclavitud, específicamente lo que esperaban como consecuencia de su condición y su posible venta a diferentes compradores, incluidos los que comercializaban con América.

Las expectativas también eran afectadas por el abuso del poder y por la forma en que los individuos lo sufrían. En muchos casos, la esclavitud en sí era un abuso de poder que provenía de la guerra, el secuestro o la reducción por deuda. La manera en que la existencia de un mercado de esclavos alentaba tales distorsiones todavía no ha sido estudiada enteramente, pero se refleja en la discusión sobre esclavitud "legal" o "ilegal".[23] Por tanto, los musulmanes debatían si la esclavitud era o no era "justa" (los esfuerzos por definir el estatus de ser un musulmán fue expresado coherentemente en los trabajos de Ahmad Baba y Muhammed Bello).[24] De igual manera, la guerra civil del Congo produjo discusiones sobre quién podría ser esclavizado y quién no en el contexto cristiano.[25] Recientemente, José Curto descubrió un caso de esclavitud "equivocado" en Angola, en 1805, en el cual una expedición militar portuguesa incursionó entre aliados y sujetos de la Corona en busca de esclavos, con el resultado de que el gobernador liberó a los prisioneros y castigó a sus propios soldados.[26]

No se puede sugerir una simple correlación entre el crecimiento del comercio de esclavos transatlántico y la corrupción de instituciones; más bien se sugiere que las modificaciones y adaptaciones de las instituciones fue compleja y últimamente contribuía al suministro corriente de esclavos para América. En todos

23 Cf. Law. *Op. Cit.*

24 Paul Lovejoy. "Identifying Enslaved Africans in the African Diaspora". En: Paul Lovejoy (ed.). Identity in the Shadow of Slavery. London: Continuum. 2000. pp. 1-29.

25 John Thornton. "I Am the Subject of the King of the Congo": African Political Ideology and the Hatian Revolution". En: *Journal of World History*. 4:2-1993. pp. 181-214.

26 José Curto. "An Unlawful Prize: Slave Raiding and Luso-African Relations Between the Kwanza and Kwango Rivers, 1805". En: *Harriet Tubman Seminar*. York University. 1999.

los lados del comercio de esclavos había corrupción y distorsión por parte de las instituciones. Así, en el siglo XVIII, algunos miembros del sistema legal británico fomentaron la corrupción de la justicia en Inglaterra, al manipular la ley para facilitar el transporte de prisioneros de Barbados y Jamaica. De ahí proviene la frase "ser barbadiado".[27] Igualmente, en África, los numerosos ejemplos de individuos acusados equivocadamente de crímenes, la práctica de trepanar y otros actos hubieran sido considerados ilegales en muchas situaciones. Aunque no siempre es posible verificar si estos datos son veraces, ciertamente es probable que los casos reportados hayan ocurrido.

La controversia que rodea el tema de la abolición del comercio de esclavos y la emancipación de los esclavos en América afectó el debate a ambos lados del Atlántico. En Asante, por ejemplo, los africanos discutían el significado de la abolición. Había perplejidad general sobre el hecho de que Inglaterra, el país con mayor número de buques esclavos activos en la costa africana, abruptamente aboliera el comercio en 1808. ¿Cómo era posible que un comercio que antes era legal podía ser en ese momento ilegal? El Asantehene le preguntó a una delegación británica que llegó a Kumasi: ¿Qué es lo que se esperaba, si los esclavos no podían ser vendidos en ultramar: ejecuciones públicas en gran escala?[28] En 1838, una misión británica enviada a la corte real de Benín respondió a otro conjunto de preguntas sobre la abolición. El gobierno de Benín, frustrado por un bloqueo "ilegal" de la costa de África Occidental realizado por la patrulla antiesclava de los británicos, el oba intentó explicar la política aparentemente irracional de la abolición, sobre la base de que Gran Bretaña tenía una reina y no un rey, o, como dijo el oba de Benín: "El rey de Inglaterra es una mujer".[29] En el Old Calabar, Egbo Young Eyambo, el principal mercader en Duke Town, le pidió a Nicholls, que estuvo allá en 1805 en una misión de la African Association, que explicara las razones de su visita al lugar, ya que no era un mercader. Se reporta

27 Eric Williams. *Capitalism and Slavery*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1944. pp. 9-19.

28 Ivor Wilks. *Asangte in the Nineteenth Century: the Structure and Evolution of a Political Order.* Cambridge. 1975. pp. 176-178.

29 Beecroft. "Account of a Visit to the Capital of Benin, in the Delta of the Kwara or Niger, in the Year 1838". En: *Journal of the Royal Geographical Society.* 14-1841. pp. 191-192.

que Eyambo le preguntó a Nicholls si "venía de parte del señor Wilberforce [...] y me vio con ojos un poco feroces, diciendo, si venía de parte del señor Wilberforce, me matarían".[30]

Asimismo, en América como han observado los historiadores, la Revolución Francesa y las resultantes sublevaciones en Saint Domingue, Haití, en las cuales muchos esclavos se emanciparon a sí mismos, ciertamente modificó sus expectativas. Amos en varias partes de América y Europa se preocuparon por el impacto de una guerra de independencia exitosa sobre sus propias poblaciones de esclavos. La discusión alrededor de la emancipación de esclavos en las colonias británicas también contagió a los esclavizados con nuevas ideas sobre la libertad. Tanto en 1824 como en 1831, en Jamaica se produjeron rebeliones de esclavos, a raíz de haberse propagado los rumores de una emancipación general otorgada por la reina Victoria. Los líderes rebeldes usaron la idea de que la emancipación era inevitable, como un elemento crucial para conseguir apoyo a las rebeliones.[31]

Como sugieren estos casos, la idea de la esclavitud estaba sujeta a un debate continuo, a menudo borroso, o más bien a una serie de debates, en diferentes partes del mundo Atlántico, incluida el África. Las actitudes de los esclavizados que fueron enviados a América fueron moldeadas por estas discusiones. Hasta qué punto llegó a ser discutido en África el tema de la esclavitud como algo justificable, si los individuos tenían algún conocimiento o experiencia en debates sobre la servidumbre legítima y la protección de la población libre de la esclavitud? Esto implica plantear el problema de cómo se definió la población "libre", es decir, la población que se reconocía como protegida de la esclavitud, como también hace necesario explicar las razones por las que las personas podían ser esclavizadas, a pesar de esa protección, de manera que se pueda determinar y distinguir cuándo fue que esto sucedió de una forma que fuera aceptable para las tradiciones locales, y cuando fue el resultado de un abuso de poder. Esto lleva al terreno difícil de las distinciones sutiles entre la esclavitud

30 Recuento de Nicholls. 1804-04. En: Robin Hallet (ed.). *Records of the African Association (1788-1831)*. London. 1964. p. 197.

31 Eric Williams. *Capitalism and Slavery*. New York. 1966. pp. 197-208. Michel Craton. *Testing the Chains: Resistance to Slavery in the British West Indies*. Ithaca. 1982 y Mary Turner. *Slaves and Missionaries: The Disintegration of Jamaican Slave Society, 1787-1834*. Champange-Urbana. 1982.

"legítima" y la esclavitud limitada. Es más: las discusiones sobre los derechos de los esclavos y las distinciones entre categorías de servidumbre también influyeron en las expectativas de los individuos. Nuestro punto de vista, diferente de las visiones tradicionales acerca de la esclavitud africana, presenta, por tanto, un rango complejo de experiencias y expectativas que deben de tomarse en cuenta. Estos últimos fueron influidos por la edad, el género, y los antecedentes étnicos y lingüísticos de las personas que se encontraron juntas bajo la esclavitud. Además, las actitudes cambiaron con el tiempo: esclavos del Congo en el siglo XVI eran más medievales en sus ideas sobre la esclavitud que los yoruba que escaparon del *jihad* en el siglo XIX.

En el contexto de la esclavitud, el esclavizar a un individuo podía traer una recompensa financiera equivalente a la que podía obtenerse en un robo. Tales oportunidades de ganancia debilitaron el tejido social, como se reflejó en el colapso de la autoridad central del reino del Congo. Los oficiales bien podían amenazar con la esclavitud, con la esperanza de obtener ganancias financieras, y los templos religiosos llegaron a aceptar esclavos como compensación y retribución. La determinación de cuándo las instituciones sucumbían a la corrupción y cuándo los oficiales y mercaderes abusaban de su poder presenta temas de contexto y lugar, como lo demostró Walter Rodney en su estudio sobre la costa superior de Guinea.[32] La opresión social y la corrupción de instituciones no estaban, por supuesto, solamente asociadas a la esclavitud y al comercio transatlántico, pero inevitablemente había reacciones institucionales relacionadas con ella, que aumentaban los niveles de opresión. Se puede mencionar aquí el desarrollo de la red comercial de Aro, en el siglo XVIII, que suplía esclavos a Bonny y Old Calabar, lo mismo que la instauración de préstamos sobre prendas para acomodar los requerimientos de los comerciantes ingleses en Old Calabar, y el desarrollo de prácticas comerciales similares en otras partes, que dependían de una acción recíproca entre la demanda externa de esclavos y las condiciones políticas y sociales locales.[33]

En lugares en donde un estado fuerte controlaba el puerto, como hacían Dahomey y Oyo en la bahía de Benín, las prendas

32 Rodney. "Slavery and Other Forms of Oppression".

33 Lovejoy y Richardson. "Old Calabar Slave Trade" y Ugo Nwokeji, "The Biafran Frontier: Trade, Slaves, and Aro Society, c. 1750-1905". Tesis de Ph.D. sin publicar. University of Toronto. 1999.

no eran una característica de la transacción entre europeos y africanos.[34] En la bahía de Biafra, la naturaleza de la estructura política era enteramente diferente, de manera que el uso de prendas para garantizar deudas con los capitanes de buques esclavos se convirtió en práctica común.

Aparentemente, las transacciones de esclavos ocurrían en el silencio, ya que los esclavos, como mercancía, no tenían oídos ni mentes que pudieran interceptar e interpretar los eventos que los rodeaban. En realidad, había mucha gente involucrada en las transacciones: captores, mercaderes, guardianes, gente que proporcionaba alimentos en la ruta y en los puertos antes de la embarcación y marineros africanos, además de marineros blancos y capitanes de buques, con quienes los esclavos tenían que interactuar y de los que obtenían información o desinformación que contribuía a construir sus temores y expectativas. Los esclavos debían distinguir entre varios tipos de historias y chismes, ya fueran mitos sobre el canibalismo de los blancos, rumores de que alguien sería liberado debido a pruebas de esclavitud equivocadas, o noticias sobre conspiraciones para capturar los buques. El hecho de que, ocasionalmente, amigos y parientes se encontraran en algún momento, también se tomaba en cuenta. El período en que estaban expuestos a información contradictoria, que a su vez los llevaba a inseguridades, era por lo menos de varios meses, desde el momento de la captura hasta la entrega en América, y, a veces, era mucho más largo.

La existencia y la extensión de redes amplias y entretejidas de flujos de información y de informantes, así como lo que se sabía del comercio y la esclavitud, son a menudo ignorados y subvalorados. Hubo marineros negros en toda la época de la historia del Atlántico, desde los primeros viajes hasta el siglo XVIII, cuando el comercio de esclavos estaba en su cima, y ellos constituían una red importante para el flujo de información transatlántica y circunatlántica.[35] Similarmente, la existencia de una interacción continua entre Brasil y África Occidental creaba una importante vía para la circulación de conocimientos y, por ende, de la formación de

34 Robin Law. "On Pawning and Enslavement for Debt in the Pre-Colonial Slave Coast". En: Falola y Lovejoy. *Op. Cit.* pp. 55-70.

35 W. Jeffrey Butler. *Black Jacks: African American Seamen in the Age of Sail.* Cambridge, MA. 1997.

expectativas. La deportación de criminales, a menudo esclavos y mulatos, de Brasil a la costa occidental de África, como castigo, comenzó a finales del siglo XVI, y fue una característica del sistema penal brasileño hasta entrado el siglo XIX. Por ejemplo, muchos de los rebeldes de la revuelta de 1835 en la ciudad de Bahía fueron enviados a la bahía de Benín.[36] La educación de los hijos de los mercaderes en Europa y el islam fueron también redes de información. Ello apunta a tomar en cuanta el grado de aislamiento en que se va a mantener a las personas que tenían conocimientos sobre lo que estaba sucediendo más allá del Atlántico y que se ubicaban a lo largo de la ruta de los esclavos.

Pensamos que el grado de aislamiento del occidente de África ha sido exagerado. Ciertamente, existía una brecha entre lo que los mercaderes conocían y lo que los esclavos sabían, pero no puede decirse que los mercaderes y las elites dominantes no estaban al tanto del posible destino de la población deportada, especialmente en los puertos y en las rutas comerciales que los suplían de esclavos. ¿Cuánto se tardó para que los esclavos descubrieran lo que estaba sucediendo? Los esclavos que eran retenidos en la costa ciertamente aprendieron sobre el significado de la exportación, y el temor a ser embarcados en un buque esclavo europeo pudo haber influido para que no intentaran sublevarse. Fue difícil engañar a los esclavos a bordo del buque francés Deux Soeurs, en 1825, porque en él viajaban varios esclavos que habían sido empleados como obreros y marineros en Sierra Leona. Estos estaban al tanto de las consecuencias de ser llevados a la costa, lo que sin duda los indujo a recurrir a la fuerza para lograr su liberación.[37] El resultado fue una revuelta, en la cual murieron siete marineros franceses. A veces, por lo menos tenían un conocimiento relativamente claro sobre el destino que les esperaba en América, lo que trae a colación el problema del idioma y la comunicación, incluida la importancia de lenguajes "comerciales" y el uso de idiomas comunes en los barcos. El hecho es que muchas personas a lo largo de la ruta de los esclavos

---

36 Pierre Verger. *Trade Relations Between the Bight of Benin and Bahia, 17th-19th Century*. Ibadán. 1976. Bellarmin Coffi Codo. "Les Bresiliens en Afrique de l'ouest: Hier et aujourd'hui". En: *Les cahiers des anneaux de la Memoire*. 1-1999.

37 Comisionado de Sierra Leona a Caning. Abril 1825. Citado por Rathbone. "Enslavement in West Africa". p. 18.

tenían que saber qué sucedía, aunque no siempre queda claro cómo interpretaban lo que veían y lo que oían.

La incidencia de intentos de suicidio tanto a bordo de los buques como en las plantaciones de América hace preguntarse cómo esas acciones reflejaban las peores expectativas de los esclavos.[38] Aunque fue una característica persistente en la época del comercio de esclavos y de la esclavitud, ¿cómo se relaciona el suicidio con nociones específicamente "africanas" que apoyaban o negaban tales acciones extremas? Algunos esclavos creían que los "blancos" eran caníbales, y puede ser que esta idea fuera reforzada por los amos en África, como un medio para disuadir a sus propios esclavos de resistir su cautiverio, por temor a ser capturados y enviados al otro lado del mar.[39] Probablemente las autopsias que se realizaban a bordo de algunos buques de esclavos intensificaron los temores en cuanto a los blancos. En 1790, un cirujano, el Dr. Falconbridge, en una investigación parlamentaria realizada en Londres, acerca del comercio de esclavos, dijo que los exámenes que se hacían para descubrir la causa de las muertes podían ser malinterpretados, por lo que él siempre realizaba las autopsias de noche, a la luz de candelas, de manera que los esclavos que viajaban bajo cubierta no supieran lo que estaba sucediendo, y así evitar que aumentaran los rumores sobre los blancos.[40] En algún momento, los capitanes de los buques esclavos comenzaron a montar redes en la cubierta principal, para evitar que la gente saltara al mar. Los amos de las plantaciones de América, por su parte, se quejaban frecuentemente de que el suicidio era una forma de re-

---

38 Veáse el testimonio de Mark Cook reportando de Jamaica en 1791. En: Sheila Lambert (ed.). *House of Commons Sessional Papers, Slave Trade 1791 and 1792.* Wilmington, Del. 1975. Vol. 72. p.194; también comentarios de Isaac Wilson, cirujano, quien examinó esclavos que se habían colgado a bordo del buque Bonny en 1988; en *Ibíd.*, p. 567. También veáse Rathbone. "Resistance to Enslavement". p.14; y John Saillant. "Explaining Syncreticism in African-American Views of Death: An Eighteenth Century Example". En: *Culture and Tradition.* 17-1995. pp. 25-41.

39 William D. Piersen. "White Cannibals, Black Martyrs: Fear, Depression and Religious Faith as a Cause of Suicide Among New Slaves". En: *Journal of Negro History.* 62-1977. pp. 147-159. Barry Higman. *Slave Populations of the British Caribbean, 1807-1834.* Kingston. 1995. pp. 295, 343-346. Para una referencia al tema de que los europeos eran caníbales, veáse William Bosman. *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea.* London. 1705. pp. 363-365.

40 Testimonio de Falconbridge. En: Lambert. *Seasonal Papers.* Vol. 72. pp. 581, 626.

sistencia dirigida a destruir el valor de su propiedad. Ciertos grupos étnicos, especialmente los igbo, llegaron a ser identificados con el suicidio, por lo que se hicieron esfuerzos por evitar la compra de esclavos africanos de ese grupo. La mayoría de las veces, sin embargo, el afán del lucro hacía que cualquier esclavo disponible fuera comprado, de manera que no siempre fue posible satisfacer las preferencias.

El infanticidio también refleja la idea de algunos africanos de que la vida en esclavitud no valía la pena. Además de que las tasas de mortalidad infantil eran altas, por causa de las malas condiciones de vida –dieta, régimen laboral, poca atención al cuidado pre y post natal– existe la posibilidad de los abortos inducidos y del infanticidio deliberado, como parte de un patrón de lo que algunas letradas feministas llamarían la resistencia "ginecológica".[41] La decisión de acabar con la vida de un infante por nacer o recién nacido es una consideración muy seria, cuya discusión tiene que ser proyectada en términos morales, políticos y religiosos, y reflejar los antecedentes africanos respectivos. Desafortunadamente, casi no sabemos nada acerca de los niveles de infanticidio y aborto en África durante la época del comercio de esclavos a través del Atlántico, ni de las diferencias en actitudes y creencias en África y en América. Las esclavas africanas que tomaron la decisión de matar tienen que haber tomado este paso con base en conocimientos previos sobre la gravedad del acto y las consecuencias probables. La expectativa de que las condiciones de esclavitud iban a seguir siendo intolerables debió influir en las decisiones de las personas que cometieron estos actos de desesperación.

Nuestro propósito ha sido demostrar que los esclavizados tenían conciencia del mundo que los rodeaba y que los movimientos en la ruta que alimentó el comercio transatlántico eran un factor en la evolución de su conciencia. Lo que ellos experimentaban al ser vendidos a los capitanes de los buques era diferente, de manera tan profunda como el mismo cruce del Atlántico en sí. Ya en las rutas comerciales, las cuestiones de comunicación requirieron que

41 Barbara Bush. "Hard Labor: Women, Childbirth and Resistance in Caribbean Slave Societies". En: *History Workshop*. 36-1993. pp. 83-89. Todd L. Savitt. "Smothering and Ovelaying of Virginia Slave Children: a Suggested Explanation". En: *Bulletin of the History of Medicine*. 49-1979. pp. 400-404. Michael P. Johnson. "Smothered Slave Infants: Were Slave Mothers at Fault?" En: *Journal of Negro History*. 62-1977. pp. 147-159.

los esclavos aprendieran un lenguaje común, y, al hacerlo, sus identidades se confundieron con temas de etnicidad y, últimamente, con expresión religiosa.[42] La alteración en el estatus de los individuos sometidos a esclavitud no hizo que estos olvidaran sus destrezas, ni impidió que tomaran ventaja de situaciones en que las experiencias pasadas eran importantes. El nuevo mundo de América reforzó la etnicidad y el uso de lenguajes comunes, a menudo en la forma de papiamentos, como un medio de sobreponerse al aislamiento. Por tanto, la solidaridad que caracterizó a la esclavitud en América alentó el desarrollo de un sentido de comunidad basado en una experiencia similar, a menudo compartida, y la habilidad de comunicarse mas allá de lo que escuchaban sus amos. Tal solidaridad tenía que basarse en la expresión de emociones ampliamente divergentes y en manifestaciones que tuvieron como resultado conocimientos compartidos de un pasado de esclavitud. Ciertamente, esta memoria común les fue importante más adelante, cuando los esclavos fueron separados y vendidos a diferentes amos. Hay evidencia de expresiones de alivio cuando una persona no era sacrificada en un funeral; histeria cuando era violado el principio de deuda relativo a la esclavitud, el cual prohibía la continua alienación y la venta abierta; pesadumbre por quienes habían sufrido de secuestro o captura ilegal "panyarring". Este término especial era usado para describir la práctica de retener gente, haciéndolos corresponsales de deudas o acusados de mal comportamiento, de manera que, por asociación, podían ser arrestados y esclavizados.[43] Finalmente, el destino de los prisioneros de guerra, tanto combatientes como no combatientes, debió de haber sido un tema común de discusión durante la ruta de travesía, el "middle passage".

Un tema central en la comprensión de cómo los esclavos adaptaban cualquier expectativa que pudieran haber tenido, sobre el significado de la esclavitud y de su propio destino como esclavos, a su experiencia real (incluidas las advertencias que debieron haber recibido de otros esclavos sobre sus nuevos amos en América), se relaciona con lo que se llama "madurez" y la distinción entre las generaciones criollas ("creoles") y aquellas nacidas en África. Debe notarse que, en la mayoría de las sociedades ame-

---

42 Rathbone. "Enslavement in West Africa". 21-22, n 17, n 25.
43 Veáse los varios testimonios en Lambert. *House of Commons Sessional Papers.*

ricanas esclavistas durante gran parte de este período muchos de los esclavos habían nacido en África. La creciente importancia de la población criolla, nacida durante la esclavitud en América, no debe distorsionar la importancia de las nociones derivadas en África en cuanto a civilidad y sociedad. Por tanto, es importante establecer una fuerte distinción entre los períodos, permitiendo un cambio en la demografía de las sociedades esclavas. Los esclavos de segunda generación tenían experiencias muy diferentes de las que tenían los nacidos en África, y sus expectativas en cuanto a la esclavitud variaban en consonancia con esto.[44] La segunda generación también incluía a una población mixta, "mulata", casi siempre resultado de relaciones sexuales ilícitas entre hombres blancos y mujeres esclavas. En ocasiones estas relaciones llevaban a la emancipación, efectiva o legal, de las mujeres, pero en la mayoría de los casos, los hijos de tales uniones nacían como esclavos. La violación de las mujeres esclavas era una característica de la travesía del Atlántico. Por consiguiente, no siempre era posible discernir cuándo los hijos mulatos eran el resultado de relaciones con los amos de los esclavos en las colonias o cuándo el embarazo había ocurrido durante la travesía. De ahí que, por una variedad de razones, la existencia de esclavos mulatos cuya paternidad ha sido efectivamente negada sugiere que las distinciones raciales eran definidas de manera específica. Por un lado, las prósperas colonias esclavistas del Caribe experimentaron un crecimiento sostenido de la población negra "libre", que era desproporcionadamente mulata, aunque igual había esclavos mulatos y también amos mulatos que tenían esclavos. Las distinciones raciales eran confusas. De igual manera, en muchas partes de la América hispana, las distinciones raciales también eran confusas, pero de una manera diferente, aunque siempre percibidas racialmente.[45] A menudo ese proceso ha sido llamado "amorenamiento" de la población, al absorber las poblaciones de indígenas nativos, demográficamente dominantes, tanto a españoles como a africanos. El mulato/pardo y otras designaciones, por tanto, emergieron como una forma de categorización, que era un medio de "racialización". La

44 Hilary McD. Beckles. "Centering Women: Gender Ideologies and Female Enslavement in the Caribbean". En: Lovejoy. *Op. Cit.* 2000.

45 Colin Palmer. "From Africa to the Americas: Ethnicity in the Early Black Communities of the Americas". En: *Journal of World History*. 6:2-1995. pp. 223-236.

identificación étnica aparentemente se ha hecho de lado en favor de las categorías raciales.

En cuanto a las diferencias entre lo que sucedió a los hombres y a las mujeres sometidos a esclavitud racial y otras formas de esclavitud, debe reconocerse que el aspecto sexual era regulado y violado de diferentes maneras. Las mujeres, en sociedades islámicas y no musulmanas de África, tenían la posibilidad de cohabitación, ya fuera voluntariamente o no, lo cual a menudo conducía a una mejora en el estatus de los niños y, frecuentemente, de las mujeres mismas. En América, ¿qué imponía la dimensión racial en las relaciones entre las mujeres esclavizadas y los hombres libres? Las mujeres podían esperar que las relaciones sexuales modificaran su estatus, pero la dimensión racial imponía una barrera que minaba esa estrategia. Los hijos de esclavos a veces eran reconocidos, por lo que obtenían un estatus más elevado; pero, en muchas ocasiones, la paternidad no se reconocía y los hijos continuaban en servidumbre. Por tanto, una población mulato/negro libre, de alguna manera provenía de tales relaciones. Pero este proceso no estaba asentado en la sociedad, sino que más bien era una lucha continua. En América, la clase "racialmente" mixta que había surgido se basaba en las líneas firmes de las diferencias raciales, mientras que en las sociedades del islam y en las africanas no musulmanas, no había tal distinción. En América, los descendientes de relaciones entre esclavos y libres podían aspirar a ser miembros de una clase de negros libres y mulatos, pero no en la clase de los blancos. No existían tales categorías en África ni en tierras islámicas.

En el contexto de la esclavitud transatlántica, ¿en qué punto comenzaron los africanos a reconocer la dimensión racial de su esclavitud? En África, los esclavizados reconocían su subordinación, pero no sobre bases raciales. A veces étnicas, religiosas, políticas, pero no raciales. El profesor Flynn de la Universidad de Ghana, resume así la ausencia de racismo en la Costa de Oro en el siglo XVIII: "No había racismo entonces: el Hombre Negro engañaba; el Hombre Blanco engañaba; todos engañaban; ningún racismo".[46] En América, la subordinación no siempre era racial, especialmente al principio de la historia de algunas colonias. Por ejemplo, trabajadores irlandeses obligados por contrato, lo mismo

46 *The African Trade.* BBC Timewatch. Noviembre 1997.

que esclavos en Barbados y en tierra firme de América, a veces coordinaban rebeliones. En Brasil, la esclavitud floreció en diferentes partes del país en distintos períodos. Características de Bahía en el siglo XVII no se aplican a Bahía en el siglo XIX, ni al desarrollo de minas de oro en Minas Gerais o a las plantaciones de café de Sao Paolo. Cada una evolucionó en un contexto diferente, con un grupo distinto de esclavos africanos, los cuales requieren identificación y correlación con la historia de sus tierras natales, antes de que pueda comprenderse completamente lo que pensaban sobre la esclavitud y cómo intentaban sobrevivir en cautiverio. Pensamos que las estrategias de servilismo no habían cristalizado; las investigaciones han examinado generalmente el cambio en las actitudes desde el punto de vista de la clase blanca poseedora de esclavos, y, consecuentemente, las diferencias en el trato para la mano de obra de blancos y negros en servidumbre. Las expectativas han tenido que revisarse. Nuestro interés es el examen de estos cambios desde el punto de vista de los esclavos. Las diferencias en la pigmentación significaban que los individuos en ese momento experimentaban la servidumbre como dominación racial, y por tanto, sus expectativas eran diferentes de las que pudieron haber tenido en África.

La base étnica de la esclavitud es a menudo atribuida a la iniciativa de los esclavos. Sobre la base de la lealtad étnica, Akan llegó a ser sinónimo de la resistencia cimarrona en Jamaica, como han mostrado Mónica Schuler y otros;[47] mientras que John Thornton ha llamado la atención sobre la influencia de las guerras civiles del Congo en los eventos ocurridos en Haití, Georgia y Carolina del Sur.[48] ¿Cuándo empezaron los esclavos a considerar a los cimarrones, a otros esclavos y a los negros libres como colegas raciales y no solo como miembros de una comunidad étnica diferente? Las categorías de identificación reconocidas por los amos de los esclavos reflejaban una naciente estructura comunitaria entre estos, que a veces comenzaba a bordo de los buques, o incluso antes. Esa estructura tuvo como resultado la aceptación de lenguajes de comunicación que frecuentemente seguían hasta

47 Monica Schuler. "Akan Slave Rebellions in the British Caribbean". En: *Savacou*. 1:1-1970. pp. 8-31. "Ethnic Slave Rebellions in the Caribbean and the Guianas." En: *Journal of Social History*. 3-1970. pp. 374-385.

48 Thornton. *Op. Cit.* y *Africa and Africans in the Making to the Atlantic World.* Cambridge. 2nd ed. 1998.

en América con lo que ayudaban a integrar a los nuevos esclavos en una comunidad que ya tenía una identidad étnica establecida, basada en la aceptación de orígenes comunes y en la preservación de un medio de comunicación autónomo a través de un lenguaje compartido, el cual generalmente no era comprendido por miembros de la elite propietaria de los esclavos. El lenguaje compartido y las experiencias comunes inevitablemente reforzaban un sentido de comunidad, y confirmaban las percepciones de los propietarios de que los esclavos cultivaban una lealtad étnica.

Esta asociación de etnicidad con resistencia marca una importante transición en la evolución de la esclavitud racial. Hay que distinguir dos tipos de resistencia, asumiendo que la esclavitud, como institución, la alienta: resistencia individual y resistencia colectiva. ¿Qué diferenciaba las expectativas de los esclavos de África en cuanto a la servidumbre, en comparación con sus experiencias en América? ¿Cuándo comenzaron las distinciones raciales a ser un factor en las estrategias de resistencia? ¿Cuándo se pasó de la resistencia individual a la colectiva? ¿Qué papeles desempeñaban la etnicidad, la religión y la raza en moldear los patrones de resistencia? Afirmamos que estas interrogantes se relacionan con el tema de las expectativas de los esclavos, e indican cómo estas cambiaron a lo largo de las rutas de los esclavos hacia América.

En África y por extensión también en América, los africanos tuvieron expectativas sobre cómo el estatus podía mejorarse bajo la esclavitud. En África, había varios medios para alcanzar la manumisión. Individuos que habían sido esclavizados tenían éxito en el logro de la libertad, o escapaban de la esclavitud mediante el rescate por parientes o por otras personas. Otros lograban reivindicación en las guerras, y como consecuencia eran liberados, pero también había "autocompra" a través del empleo privado y actos de caridad. Todas estas formas de obtener la libertad eran posibles en ambos lados del Atlántico. En América, sin embargo, la intensificación del estatus de "bien" (persona como un bien o propiedad) afectaba la frecuencia de las emancipaciones, por lo que esa vía para el mejoramiento o la emancipación se tornaba más difícil. En este sentido, el factor racial era, por supuesto, muy significativo.

Mientras que los amos de esclavos, en lugares muy separados entre sí y con muy diferentes puntos de vista políticos y culturales, moldeaban la institución de la esclavitud en términos raciales, los

esclavos en sí llegaron a aceptar las características raciales como la base de una estrategia colectiva de acomodo y resistencia. Las prácticas e ideas racistas, que variaban ampliamente y cambiaban con el tiempo, introdujeron un arma nueva y poderosa en la subyugación de poblaciones esclavas, e implícitamente sembraron los cimientos para la aparición de una concienciación "africana" en las sociedades criollas de América. Debido a recientes investigaciones, es ahora posible determinar las especificidades del bagaje cultural "africano" que fue llevado al otro lado del Atlántico. Mediante el examen de expectativas, nuestra meta ha sido individualizar el comercio de esclavos, y, de esta manera, demostrar la importancia de las historias personales, ya sea en la forma de perfiles, autobiografías o tradiciones orales. Estas historias de vida pueden ser empleadas para examinar las diferentes nociones de esclavitud en el occidente de África y la realidad de la esclavitud racial en América, para luego analizar la identidad y la concienciación bajo la esclavitud y también la manera como la etnicidad, la religión y otros factores influyeron en las diferentes formas en que los individuos se ajustaron a la esclavitud racial en América.

LOS AFROAMERICANOS EN EL IMAGINARIO DE ALGUNOS INTELECTUALES ARGENTINOS DEL SIGLO XIX

María Elena Vela
UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES, ARGENTINA

¿Por qué el imaginario?

En una reciente entrevista, un periodista brasileño enviado por un semanario dirigido a los descendientes de africanos de su país, se asombraba ante dos hechos puntuales: el primero, que en Buenos Aires –según una anécdota que yo misma le había relatado– dos personas se "insultaran" en la calle, diciéndose mutuamente "negros", sin que ese incidente desencadenara ningún conflicto legal o apelación a leyes antidiscriminatorias, como habría ocurrido en Brasil. El segundo, que en el centro de Buenos Aires, él mismo hubiera visto muy pocas personas de color, y que esas pocas fueran extranjeras, turistas o migrantes nuevos. Como es habitual, incluso entre los argentinos, el periodista concluía que en nuestro país "no hay negros", implicando, en cierto modo, que nunca los hubo, puesto que "no se los ve".

Y tenía cierta razón: en la actualidad, "negro" puede usarse como un adjetivo denigrante[1] sin provocar grandes protestas, porque muy pocos individuos, aun teniendo la piel oscura (como ocurría en el caso citado), se identifican con sus antepasados africanos, y porque hay poquísimas asociaciones de descendientes de africanos que tratan de conservar su sentido de pertenencia y adhesión a sus

1 También se usa "negro" como un apodo con connotaciones discriminatorias, si bien no demasiado críticas, lo mismo que otros muchos que aluden a características físicas, a la nacionalidad o lugar de origen, como "Flaco", "Petiso", "Tano", "Gaita", etc.

orígenes.[2] Por eso mismo, ese pasado va desvaneciéndose, mientras la gran mayoría de esos descendientes no pretende ni intenta recuperarlo, ni luchar contra una discriminación con la que se siente escasamente aludida.

Detrás de esta pequeña anécdota puede descubrirse un imaginario social contemporáneo que, por un lado, recupera una parte importante de las visiones forjadas en siglos anteriores sobre los africanos (y sus hijos), que vivieron, trabajaron, lucharon y murieron en lo que llegó a ser el territorio argentino. De ese pasado proviene aquel uso de "negro" como sinónimo de "malo" y "despreciable". Y, por otro lado, retoma de visiones más actuales la idea de que todos los argentinos, sea cual fuere nuestro color, somos (y siempre fuimos) "blancos". Por eso mismo, todos somos "buenos" y "apreciables".

Lo que nunca se dice es que ese imaginario contemporáneo niega la realidad histórica, tanto como la complejidad y las ambivalencias de la herencia decimonónica. La realidad histórica, porque los africanos y sus descendientes constituyeron una parte importante de la población del territorio de lo que sería la Argentina hasta bien entrado el siglo XIX: aproximadamente un 30 por ciento en Buenos Aires, y entre el 40 y el 60 por ciento en el interior del país independiente.[3] Y porque esos afroargentinos solo "desaparecieron" cuando fueron diezmados, tanto por las guerras de la independencia (1811-25) y de la Triple Alianza (1864-1870), como por las luchas civiles y las campañas contra los indios (1820-60), que asolaron la región durante casi todo ese siglo. Los que lograban sobrevivir a esa participación obligatoria en conflictos que los excedían estaban amenazados por las enfermedades, las pestes y el desamparo.[4] Y los que quedaron al final fueron sumergidos por las oleadas de inmi-

---

2 Entre esas pocas, las más activas son las de los caboverdianos, llegados a Argentina en tiempos más recientes.

3 Muchos investigadores han tratado de establecer, con la mayor exactitud posible, las cifras de la población afroargentina en el siglo XIX y comienzos del XX. En su libro, George Reid Andrews *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires, Editorial de la Flor. 1990. Incluye las aportaciones de los que le precedieron y efectúa una severa crítica de las fuentes censales disponibles.

4 Los afroargentinos libres vivían en las zonas de Buenos Aires más afectadas por las epidemias. El problema se agravaba por la pobreza, el hacinamiento y la falta de atención sanitaria. Sin embargo, se observa en la obra de Miguel Ford, *Beneméritos de mi estirpe*. La Plata. 1899 dedicada exclusivamente a algunos afroargentinos destacados y de posición económica casi siempre holgada, que su promedio de vida apenas superaba los 40 años.

gración europea y mediooriental,[5] no sin antes dejar sus huellas en el mestizaje que se produjo con los remanentes de la población autóctona y con los nuevos migrantes. Por eso, una activa dirigente de los caboverdianos pudo afirmar públicamente, sin que nadie osara refutarla, que hoy existirían más de 600 000 descendientes de africanos en Argentina.[6]

En cuanto a la herencia decimonónica, su complejidad y ambivalencia respecto de la "negritud" de la población del país se manifiesta a las claras, tanto en el imaginario de intelectuales, políticos y jefes de ejército de aquella época, como en los escritos contemporáneos o posteriores de los propios afroargentinos.

Por tanto, para tratar de entender, aunque sea parcialmente, ese imaginario actual, quizá sea útil volver a revisar algunos trabajos en los que se pueden rastrear las ideas-imágenes del siglo anterior, que tanto han influido en los argentinos de hoy.

Este recurso a las ideas-imágenes implica aceptar la importancia y la significación del imaginario como categoría de análisis histórico, capaz de generar nuevas formas de abordaje, profundización e interpretación de los contenidos de ese conocimiento, y de su contribución para ampliarlo y renovarlo.

Esa aceptación es relativamente reciente. Aparece como una consecuencia lógica de una serie de innovaciones conceptuales, temáticas y metodológicas, introducidas en las ciencias sociales y humanas desde las primeras décadas del siglo XX.

En el caso de la historia, sus antecedentes más directos se encuentran en la escuela de los *Annales* que, al proponer como enfoque válido el de la "historia social", no solo desterró la fragmentación "racional" propia de la tradición decimonónica, sino que también introdujo nuevos temas, sujetos y métodos. Utilizó como fuente la muy variada documentación conservada en acervos públicos y privados (comunales, parroquiales, notariales, judiciales, estadísticos) y recurrió a producciones intelectuales y creaciones

---

5 Tradicionalmente se ignora a los mediorientales (los llamados "árabes" en otros países latinoamericanos y "turcos" en Argentina) quienes por su número ocuparon el tercer lugar entre los contingentes migratorios llegados al territorio nacional en las décadas finales del siglo XIX y comienzos del XX. Al respecto, véase María Elena Vela. "The Arabs in Tucumán, Argentina". En: Luz María Martínez Montiel (ed.). *Asiatic Migrations in Latin America*. México: El Colegio de México. 1981.

6 Miriam V. Gomes, en su presentación del libro de Dina V. Picotti. *La presencia africana en nuestra identidad*. Buenos Aires. Ediciones del Sol. 1998.

populares para estudiar, por ejemplo, el descreimiento religioso y el miedo, las revoluciones frustradas y sus utopías –todos temas que hoy entrarían en el campo del imaginario social–.

Sin embargo, ese imaginario siguió relegado por la historia al rincón de lo ilusorio y lo quimérico hasta la década de 1960. En esa etapa, la historia de las mentalidades fue propuesta como complemento y relevo de la historia social, mientras el "mayo francés" imponía su eslogan, "la imaginación al poder", sin saber –como diría irónicamente Baczko– que el imaginario "siempre estuvo ahí, con toda su carga de representaciones y simbolismos".[7]

De todos modos, la historia de las mentalidades (o historia de las visiones del mundo) ya partía de un contexto psicológico para estudiar las actitudes y representaciones colectivas inconscientes, introduciendo así lo subjetivo en la temática histórica y dando autonomía a lo mental. Pero, en la mejor tradición de los *Annales*, seguía atribuyendo importancia a la reflexión social.

Su contribución tuvo eco: desencadenó discusiones y críticas sobre la imprecisión del término "mentalidad" y análisis eruditos sobre las vinculaciones de esta con la historia cultural, las ideologías y las utopías, las representaciones simbólicas y los imaginarios.

Por supuesto, no toda la producción que el tema del imaginario fue instalando en el campo intelectual tuvo que ver con el debate sobre las mentalidades. Lo que sí parece cierto es que, en las décadas siguientes, el imaginario y sus nociones concomitantes –ideas-imágenes, representaciones colectivas, simbolismo– ya fueron categorías de análisis aceptadas en el quehacer histórico.

Esto implicó también cambios y nuevas reflexiones sobre fuentes, metodologías y temáticas. Puestos a estudiar los imaginarios –las realizaciones de los hombres y sus representaciones–, los historiadores no podían limitarse a la mera documentación escrita. Su fuente debía ser la multifacética diversidad de creaciones singulares y colectivas de grupos, comunidades, clases y sociedades. La tradición oral participaba en esto del mismo modo que la escrita, así como las obras literarias se equiparaban con fábulas, cantares y decires. Por esto mismo, todas esas fuentes adquirieron valor documental para la historia, siempre que fueran sometidas

---

7 Bronislaw Baczko. *Los imaginarios sociales*. Buenos Aires: Nueva Visión. 1991. p. 12.

a severa crítica. Como decía Le Goff,[8] todas eran "monumentos" que se deben desestructurar, pues "el historiador no sólo tiene que saber discernir la verdad y evaluar la credibilidad de un documento, tiene que desmitificarlo". Y, para hacerlo, debía incorporar las aportaciones de las demás ciencias sociales y humanas, en especial, el concepto de "comprender desde adentro" la información que ellas le brindaban.

La historia aceptó el desafío, y hoy es –como en cierto modo también lo son las demás ciencias del grupo– una actividad multidisciplinaria, que puede y debe recurrir a todo tipo de documentos y a variadas conceptualizaciones, para cercar y explicitar los temas que se plantea como objeto de estudio. Esto es lo que haremos para conocer algo más sobre la imagen de los afroargentinos en el siglo XIX. En esta primera entrega recurriremos a algunas obras de las "plumas ilustradas" de ese momento, para tratar de ver en ellas el universo de representaciones del afroargentino, que reaparece, siempre recurrente, en los estereotipos actuales.

La imagen del afroargentino en las "plumas ilustradas" del siglo XIX

Empecemos con una cuarteta elogiosa de la "Milonga de los morenos",[9] escrita por Jorge Luis Borges, donde el escritor se permite decir:

> *"Alta la voz y animosa / como si cantara flor /*
> *hoy, caballeros, le canto / a la gente de color"*

Pero Borges es siempre excepcional, hasta para nuestro siglo, y lo sería más aún si lo comparáramos con la mayoría de las "plumas ilustradas" del siglo XIX. Muy pocas de ellas aceptarían que, para "cantar a la gente de color", habría que tener la voz alta y animosa que expresa el alegre triunfalismo que se anticipa al "cantar flor"[10] en un juego de cartas.

---

8 Le Goff J. *Pensar la historia.* Barcelona: Paidós. 1991. p. 108.

9 Jorge Luis Borges. *Obras completas, 1923-1972.* Buenos Aires: Emece. 1981. p. 965.

10 Borges alude al "truco", juego de cartas muy popular y sumamente difundido en la Argentina, donde se "cantan" puntos, verdaderos o falsos, como una es-

También parece lógico: al contrario de aquellas que aspiraban a construir un país y una nación "civilizada y blanca", lo que implicaba postergar y eliminar a las "razas inferiores" (indígena y negra), Borges, nacido en 1899, era ya un hijo de esa nación. Buenos Aires se había blanqueado por la inmigración europea, al mismo tiempo que los africanos y sus descendientes, ya poco numerosos, habían sido relegados a los barrios más marginales, mientras los "indios" eran "invisibles", al otro lado de la frontera del desierto. Por consiguiente, el escritor no había tenido oportunidad de convivir con esos grupos poblacionales, a los que solo conocía como estereotipos remanentes en el imaginario urbano y político del compadrito arrabalero. Y sobre todo, no había compartido la intensidad de las luchas políticas y sociales que habían teñido el quehacer de sus predecesores y generado un imaginario anterior, mucho más agresivo y menos condescendiente que el suyo.

En efecto, si bien como ya se dijo, los negros (esclavos, libertos y libres), los pardos y los morenos habían constituido en el siglo XIX una parte significativa de la población de Buenos Aires, tanto por su número como por la variedad de actividades que desarrollaban, no "aparecieron" en la vida política y social del país sino en la época de Rosas.[11] Hasta entonces habían sido simplemente "desaparecidos", subalternos aptos para tareas serviles y secundarias en la vida civil y militar, y no considerados como sujetos históricos. Solo se ocupaban de ellos las disposiciones que regulaban su vida, sus actividades y sus organizaciones, para que ninguna de estas perturbara el orden y la tranquilidad de una comunidad creada por y para "la gente decente". Para sus contemporáneos blancos, los miembros de "las castas", "los negritos", solo aparecían en el imaginario colectivo, denigrados o disminuidos, cuando supuestamente delinquían o burlaban esas reglamentaciones. Ocasionalmente se los elogiaba, cuando su obligatoria incorporación a las milicias les imponía una forzosa participación en las guerras, en las cuales lucían su valor, bravura y lealtad.

Así pasó en 1806 y 1807, cuando los ingleses invadieron la capital del virreinato y los batallones de morenos y pardos lucharon contra ellos. También en las anárquicas décadas siguientes, las de

---

pecie de desafío al contrincante. Muchas veces, el "canto" va precedido de estrofas burlonas o sarcásticas, para crear desconcierto en oponentes y ocasionales espectadores del juego.

11 José Luis Lanuza. *Morenada*. Buenos Aires: Schapire. 1967. pp. 21-28.

la independencia, cuando todos los bandos –tanto unitarios como federales–[12] reclutaban obligatoriamente a los hombres de color y les ofrecían su liberación una vez terminada la lucha. Gracias a la incorporación compulsiva y a la presentación voluntaria generada por la esperanza de la libertad –aunque en la práctica no se la concedieran automáticamente– se formaron batallones, como el de "Cazadores", totalmente integrados por ex esclavos bozales; otros, que incluían pardos y morenos en los años de la independencia y otros, por fin, donde los libres de color se mezclaban con soldados blancos, reclutados en los sectores menos acomodados de la ciudad y sus suburbios. De este último tipo fue el batallón de "Cazadores de la Libertad", una reorganización del anterior "Batallón Cívico", realizada por el general José María Paz (unitario y enemigo de Rosas), quien puso al frente de la unidad a Lorenzo Barcala, el único afroargentino que obtuvo en forma definitiva el grado de coronel.[13] Al decir de los historiadores, este destacado militar fue uno de los pocos "negros" que se había inclinado "por discernimiento propio a la causa unitaria".[14]

Dicho de otro modo, esto significaba que, si bien la gente de color era masivamente federal, apoyaba al "Restaurador de las Leyes" y luchaba a su lado,[15] siempre hubo antes, durante y después de los gobiernos de Juan Manuel de Rosas (1829-32; 1835-52), muchos morenos en las filas antifederales y antirrosistas. En las biografías de Ford (1899, *passim*) se observa que algunos se habrían inclinado por los unitarios basándose en su propio discernimiento, pero otros habrían pasado de uno a otro bando por derrota o reclutamiento. Ford no cree necesario dar explicaciones para este comportamiento que, en el caldeado ambiente de la discusión político-ideológica del siglo XIX, hasta los más acendrados antirrosistas habrían calificado como "desleal" e "infiel", y

---

12 Los unitarios eran los partidarios de la constitución centralizadora de 1819; los federales aspiraban a una mayor autonomía regional.

13 Si bien en las biografías de Ford se señalan constantemente los ascensos recibidos por los reclutados afroargentinos por su valerosa actuación en los campos de batalla, y ahí figuran muchos coroneles, sargentos y comandantes, esos grados no eran definitivos ni implicaban una auténtica carrera militar.

14 Francisco Morrone. *Los negros en el ejército: declinación demográfica y disolución.* Buenos Aires: CEAL. 1996.

15 Rosas creó batallones de morenos libertos que lo acompañaron durante toda su gestión: los "Defensores de Buenos Aires", 1830; "Los Libertos de Buenos Aires", 1831.

aprovechado para descalificar, una vez más, la capacidad de "las razas inferiores" para captar en plenitud los valores excelsos de "la" civilización, que los unitarios defendían contra la "barbarie" encarnada por Rosas y sus seguidores. Le basta con expresar, como lo haría cualquier otro argentino de su época, su fervor entusiasta por el espíritu patriótico y nacional que se consideraba típico de la gente de armas, y sugerir con esto que, tanto para los militares de color como para los blancos, regían el espíritu de la milicia y las normas que inculcaban "servir al país antes que servir a un hombre".

Por otro lado, no cabe duda de que en los tiempos de "la tiranía", los afroargentinos habían adquirido importancia y cierta autonomía social. Sus asociaciones se desarrollaron y recibieron ayuda del gobernador;[16] y los libres pudieron comprar inmuebles en la zona urbana[17] y, sobre todo, gozaron de seguridad económica y de cierta movilidad social.[18] Todo esto, unido a la libertad que podía conseguirse –aunque no automáticamente– por la incorporación al ejército, hacía posible el progreso individual y el ascenso social. Contra la opinión generalizada, al convertirse en hombres libres demostraron que conocían "el valor del trabajo, [de] la obtención de sus propios bienes y el valor de la educación".[19]

Así, requeridos por Rosas como fieles seguidores y leales defensores contra los ataques unitarios, y favorecidos por el gobernador con el disfrute de algunos derechos civiles, entraron en la historia como protagonistas y en el imaginario colectivo como rosistas por antonomasia.

"El Restaurador de las Leyes", cuyos jefes, desde 1835, fueron tres morenos: el coronel Agustín Revello, el comandante Narbona y el mayor Barbarín. El "Batallón de Libertos Veteranos" lo acompañó en 1833 en su campaña contra los indios.

16 Marta Goldberg y Silvia Mallo. "La población africana de Buenos Aires y su campaña. Formas de vida y subsistencia (1750-1850)". En: *Temas de Asia y África*. Nº 2. 1993. p. 39.

17 George R. Andrews. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: De la Flor. 1990.

18 Eduardo R. Saguier. "El combate contra la 'limpieza de Sangre' en los orígenes de la emancipación argentina. El uso del estigma de la bastardía y del origen racial como mecanismos de defensa de las elites coloniales". En: *Revista de Historia de América*. Nº 110. 1990.

19 Silvia Mallo. "La libertad en el discurso del Estado, de amos y esclavos". En: *Revista de Historia de América*. Nº 112. 1991. p. 145.

Pero ese imaginario, compuesto por representaciones de signo contrario según el bando (unitario o federal) donde se hubieran originado, no lograba ocultar el carácter discriminatorio, despreciativo y paternalista que constituía el fondo común de las concepciones propias de los grupos dominantes del país.

El rosismo, que se presentaba como protector de los sectores postergados de la ciudad y el campo, recurriría a los afroargentinos para desencadenar manifestaciones masivas de adhesión, que aterrorizaran a sus enemigos y expresaran la fuerza popular del "Restaurador de las Leyes". Para lograrlo, no vaciló en reconocer y estimular las organizaciones propias de los "negros", que en esa etapa se desarrollaron rápidamente y desempeñaron un papel político significativo. En efecto, para celebrar las fiestas religiosas y carnavalescas, las "naciones", las cofradías y los candomblés[20] desfilaban por las calles de Buenos Aires, entonando sus cánticos al ritmo de tambores y sembrando temor y desconcierto entre la "gente decente".

Igualmente significativo fue que desde el gobierno se impulsara la publicación de periódicos –*La Gaceta Mercantil* fue el diario oficial de Rosas– y hojas sueltas *(La Negrita, El Gaucho)*, dedicadas casi exclusivamente a la gente de color y supuestamente escritas por ella.[21] Una de las secciones más importantes e influyentes de estos periódicos era la que reproducía las también supuestas "cartas de lectores". Escritas en una media lengua "africanizada", a veces reproducían divertidos monólogos o diálogos versificados, redactados con gracia, ironía y sentido del humor. Pero, cualquiera que fuera su forma o presentación, siempre elogiaban al gobierno y satanizaban a sus opositores. Con frecuencia aparecían temas de interés inmediato para los afroargentinos, como el alto costo de los alquileres urbanos, cosa de la que acusaban sistemáticamente a los unitarios. Esta capacidad de comunicación llana y directa con un amplio sector de la población porteña aseguraba a esas publicaciones la fiel adhesión de sus lectores y al rosismo la

20 En teoría, las "naciones" agrupaban a los afroargentinos provenientes de una misma región africana; las cofradías reunían a los fieles para realizar procesiones y otras actividades religiosas; los candomblés eran grupos de baile, cuyas actuaciones callejeras eran consideradas inmorales y lascivas por la "gente decente" y habían estado prohibidos hasta entonces.

21 Aunque no hay certeza al respecto, se cree que el autor de la mayor parte de las composiciones en verso que aparecieron en esas publicaciones fue Luis Pérez, su redactor más destacado.

difusión de su papel de protector y defensor paternal de los sectores populares.

Pero lo que su redactores no podían prever era que, con el tiempo, esas publicaciones adquirirían importancia documental, al ser consideradas como una especie de compendio y expresión "didácticamente adaptada" del imaginario creado por el rosismo sobre sí mismo y, como contracara, sobre sus enemigos unitarios. Los destinatarios eran los afroargentinos, una comparsa básicamente despreciada por ambos protagonistas, pero al mismo tiempo necesaria para que éstos se autodefinieran en el imaginario como su contraposición.

La muy conocida "Carta de la morena Catarina a Pancho Lugares", que apareció en *El Gaucho*, el 25 de agosto de 1830, es ineludible si se quiere mostrar cómo veían los rosistas a los afroargentinos y al mismo tiempo cómo éstos habían internalizado la visión trasmitida desde el poder.

En primer lugar, los negros eran vistos y *se* veían como seres con fuertes limitaciones culturales, que los obligaban a pedir ayuda para entender la información que les brindaban los periódicos. Así lo dicen las líneas iniciales de la "Carta...": *"Hacemi favó ño Pancho / De esplicami tu papeli, / Poque yo soy bosalona/ Y no lo puera entendeli./*

Pero también tenían virtudes, como la fidelidad, el agradecimiento y el patriotismo: *"El es negro bosalona / pero negro felel. / Y agradecido a la patria / que le dio la liberta./* El garante de esa libertad era Rosas, hasta tal punto, que su eventual desaparición dejaría totalmente desamparada a la población de color. Por eso pedían a Dios que protegiera al "gobernador bueno" y los candomblés vivaban a D. Manel Larosa: "... *E preciso Catarina / Que el Señó nos lo conseba. / Poque mira, negra vieja / Eti D. MANUE LAROSA / Si no falta, yo no sé / Cómo ha di aqui la cosa. / Ya vite ene Candombe / Que toditos lo moreno / Gritaban viva LAROSA / Nuestro gobernador bueno./"*

No se debe al azar que esta supuesta carta de una lectora afroargentina haya tenido tanto eco entre los historiadores del período rosista: en ella aparecen algunos de los temas centrales manejados por el gobernador de Buenos Aires para obtener y acrecentar la adhesión popular. Entre ellos figuran las constantes amenazas contra su vida y sus acciones; los peligros que correrían sus adherentes si esas amenazas se cumplieran, y el siempre latente estado de conflicto, que generaba la inseguridad para todos.

Tanto en otras consultas de la morena Catarina como en las respuestas que provocaban se iban delineando los contornos del imaginario rosista sobre sus enemigos unitarios, así como la reacción que se esperaba de los afroargentinos en tales circunstancias: "... *¿Qué diablo de condenao / Son esi jente unitario / que siempre anda alborotao?*" : "... *Esi unitario pofía / Porque mandi el barigona*"/ (como llamaban a Rivadavia, acusado de haber robado al país); son antinacionales y conspiran contra la nueva nación: "*Esi tiene mucha maña, / Esi , moro y judío/ Y trabaja por España.*" Por lo tanto, es mejor que "*no anden revolviendo*" (conspirando), porque los afroargentinos saldrán en defensa del gobierno y sus enemigos "*ha di vé los siete infiena*" en la lucha contra "la buena montonera".

En esas décadas, los unitarios –liberales en política y librecambistas en economía– no ganaron la batalla ideológica contra Rosas. Lo harían bastante más tarde y "por interpósita persona".

En efecto: hacia la cuarta década del siglo XIX, algunos notables escritores argentinos exiliados en Montevideo –entre ellos Esteban Echeverría, Miguel Cané, José Mármol y Vicente Fidel López– se habían nucleado en la *Asociación de Mayo,* cuyo manifiesto fundacional reconocía su deuda ideológica con los unitarios pero rechazaba su accionar conspirativo. Querían que la fraternidad se impusiera en el pensamiento y en la acción de la sociedad argentina, donde se convertiría en tarea primordial de la educación, el periodismo y las letras.

Los autores que se incluyen en esta "generación del 37", eran tan nacionalistas y antiespañoles como los rosistas, pero al mismo tiempo eran tan decididamente liberales que, por eso mismo, acababan incluyéndose en el campo antirrosista.

También eran racistas como la gran mayoría de los pobladores blancos de su tiempo, intelectuales o no. Pero entre estos escritores románticos había importantes diferencias de grado y matiz sobre este tema. Cuando las exigencias de la narración lo permitían, los autores daban rienda suelta a su imaginario común sobre la escasez de valores morales y estéticos que se atribuía a los afroargentinos, aunque cada uno de ellos daba a esta cuestión una dimensión diferente.

Por ejemplo: Esteban Echeverría –cuya última obra fue el *Dogma socialista* (1848), una propuesta político-social para Argentina– criticaba con dureza la soberbia y el exclusivismo de los unitarios, pero despreciaba aún más al rosismo por haberse apoyado

en el “populacho”, del que sólo podía esperarse barbarie y primitivismo. Tal concepción había inspirado las dos páginas que, en su novela antirrosista, *El Matadero*[22] dedicó a describir la tarea de un grupo de afroargentinas que rebuscaban los pedazos comestibles entre los restos de los animales sacrificados. No hay ni un atisbo de piedad por la degradación implícita en semejante trabajo ni el menor impulso protector de un hombre del romanticismo ante la humillación de las mujeres obligadas a hacerlo. Sólo hay disgusto y repugnancia, quizá nacidos de la misma soberbia e idéntico exclusivismo que achacaba a los unitarios, pero también, y sobre todo, del insoportable quiebre del ideal romántico sobre la mujer (bella, digna, recatada) por obra y gracia de esas “Negras africanas [...] cuya fealdad trasuntaba las arpías de la fábula” y cuyas vulgares peleas por los restos hacían escarnio del lenguaje y las costumbres. Sin embargo, lo más detestable era su manera de tratar a los hombres: hacían gala de un desparpajo y una libertad igualitaria que hoy nos permitiría creer que, sin pensarlo ni quizá desearlo, estaban siendo precursoras del feminismo, pero que, en el imaginario romántico de Echeverría, era la negación de la feminidad y la destrucción del imaginario ideal sobre la relación entre los sexos.

Mucho menos agresivo era Vicente Fidel López. En su novela *La novia del hereje,*[23] este destacaba la belleza de una dama de compañía de origen africano, con dejos de prejuicios raciales expresados en los “peros”: la joven era “de tez oscura *pero* unida y abrillantada; cobriza *pero* finísima y delicada [...]”. (El subrayado es nuestro).

Por fin, José Mármol, el autor de *Amalia,*[24] parece haberse inspirado en los más agresivos estereotipos del imaginario de los enemigos de Rosas para describir las relaciones del Gobernador de Buenos Aires con sus subordinados negros. La famosa y grotesca escena donde Rosas pretendía que su hija Manuelita besara la mano del mulato Viguá (su obsecuente bufón) y que a su vez, este besara a Manuelita en la boca, es antológica: el lector no sólo termina odiando al “tirano” y a su entorno “de color” sino también al narrador (en este caso, a José Mármol). El círculo se

22 Esteban Echeverría. *El Matadero.* Buenos Aires: Kapelusz. 1987. pp. 79-80.
23 Vicente Fidel López. *La novia del hereje.* Buenos Aires. 1937.
24 José Mármol. *Amalia.* Buenos Aires: Kapelusz. 1990. I, pp. 101-102, 104-105.

cierra: desde la brutalidad y el primitivismo de las mujeres de *El matadero* hasta la crueldad innecesaria y grotesca de Mármol. El mito había quedado instalado y los argentinos nunca más podrían desprenderse de él.

En la segunda mitad del siglo XIX, la Argentina entró en la etapa de la Organización Nacional, iniciada al aprobarse la Constitución de 1853. En ésta se decía que todos los habitantes nacidos en el país eran ciudadanos libres e iguales, con idénticos derechos civiles y políticos. Sin embargo, por largo tiempo los afroargentinos siguieron siendo ciudadanos "de segunda".

Eso se debía a que el funcionamiento del cuerpo social respondía a una estructura que oponía resistencia a los cambios y a la integración que propiciaban las disposiciones constitucionales. De hecho, la sociedad argentina seguía manejada por las tradicionales elites liberales que poseían el poder económico y social desde 1810, pero que ahora –una vez vencidos Rosas y el federalismo– dominaban también el poder político. Esta concentración del poder les permitía imponer al país *sus* versiones del credo liberal, que hasta entonces sólo habían sido meras utopías contestatarias, visiones del mundo "que no es"[25], y convertirlas en "la" ideología de la comunidad argentina, apta para homogeneizar al grupo social y dotarlo de una identidad propia, única y distinta del resto de las naciones latinoamericanas.

Era una ideología liberal y conservadora al mismo tiempo, porque una parte de su misión era conservar el orden social que se instauraría al establecerse nuevas relaciones entre los hombres y que estaría legitimado por un universo simbólico compartido. En ese nuevo espacio relacionante, cada grupo y cada hombre tendría su propio lugar, determinado por ciertos atributos o poderes que provendrían de su capital económico, cultural, social y simbólico.[26]

Por cierto, en la segunda mitad del siglo XIX no se aplicaban análisis de este tipo a las ideologías vigentes, pero en la Argentina de aquel momento, el liberalismo impulsado desde el poder se había convertido en una práctica aceptada plenamente por la sociedad. El universo simbólico construido por los ideólogos locales fue internalizado hasta el punto de convertirse en sinónimo de la

25 Paul Ricoeur. *Ideología y utopía*. Buenos Aires: Gedisa. 1994.
26 Roger Chartier. *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa. 1992.

argentinidad. Tal como lo muestra el conjunto de biografías que Ford reunió en su libro *Beneméritos de mi estirpe*, también los afroargentinos trataron de insertarse en el conjunto social, adhiriendo a las ideas de progreso y desarrollo cultural que integraban el credo liberal. Pero terminaron "desapareciendo" físicamente (como se cuenta en la anécdota inicial), aunque no del imaginario cotidiano.

Los liberales argentinos, que admiraban la formidable expansión económica, social, cultural y territorial lograda por los principales países europeos y los Estados Unidos, atribuían ese logro al hecho de que los gobiernos de esos países habían adoptado y puesto en práctica las ideas de progreso, desarrollo y modernidad, características del pensamiento liberal. Pensaban que si en la Argentina se eliminaban todos los resabios de tradicionalismo corporativo heredados de la época colonial, así como la nefasta carga de la herencia rosista, y el país se lanzaba decididamente por esa misma vía del progreso y al desarrollo, no tardaría en convertirse en la principal potencia sudamericana.

Para eliminar esas pesadas herencias que obstaculizaban el libre curso del progreso, el liberalismo argentino comenzó a "enriquecerse" con las aportaciones de reconocidos pensadores europeos, que preconizaban el llamado "racismo científico". Entre los más conocidos expositores de esta teoría figuraban Gobineau y Chamberlain, quienes sostenían que los grandes éxitos de las principales naciones europeas se debían específicamente a la superioridad de la herencia genética de su población, que era predominantemente blanca.

En Argentina, estas versiones importadas se combinaron con los viejos resentimientos racistas de los unitarios exiliados por Rosas "y sus negros", para achacar a la mezcla de la escasa población blanca local con africanos e indios, la culpa del papel subordinado que desempeñaba la nueva nación en el concierto mundial. Por tanto, la "generación del 80" se propuso poner en práctica el sueño acariciado desde la década de 1820, que transformaría a la Argentina en un país blanco: lograr un ingreso masivo de inmigrantes europeos. Lo justificaban diciendo que era necesario poblar ese vasto desierto que era el país, puesto que "gobernar es poblar", como sintetizaría Alberdi. Y eso era cierto, pero lo que en realidad deseaban era modificar la estructura social y el "carácter" de la nación, modificando su composición étnica.

Tanto Domingo Faustino Sarmiento,[27] presidente de la Argentina y creador de su sistema educativo, como Juan Bautista Alberdi,[28] ideólogo de la constitución de 1853 y notable ensayista, coincidían en su desprecio por los que hoy llamaríamos "sectores subalternos" de la sociedad local.

Para ambos, convencidos de los beneficios que la educación podía brindar a los pueblos, la instrucción no bastaba para conseguir que esos sectores, constituidos por las "razas serviles" o secundarias, lograran incluirse en la "civilización" liberal. Su límite estaba en el muro infranqueable de factores psicosociales que tenían que ver con la raza y se trasmitían por los genes. Por esto, la "barbarie" rural nunca alcanzaría los niveles de progreso y desarrollo propios de la "civilización" urbana (Sarmiento) ni el indio o el negro americanos se convertirían en el tipo perfecto de hombre ejemplificado por el obrero inglés, que "trabaja, vive y consume digna y confortablemente" (Alberdi).

Para ambos, también, la solución estaba en la inmigración europea y blanca, portadora de los valores superiores que se quería instalar en la nueva nación. Pero diferían en un punto central: mientras Sarmiento, admirador de Estados Unidos, elogiaba el modelo segregacionista que aislaba del cuerpo social a indios y negros y prohibía los matrimonios mixtos, aduciendo que había conservado las virtudes creativas de la raza blanca y dado grandeza a ese país, Alberdi, admirador de Gran Bretaña, era partidario de la mezcla de razas. Confiaba en que siempre se impondría la superioridad de los genes blancos, con lo que se lograría el mejoramiento indefinido de la especie humana. Por eso mismo, definía a los americanos como "europeos nacidos en América", cuyos cráneos, sangre y color habían venido de afuera.

En las primeras décadas del siglo XX, José Ingenieros, seguidor del positivismo y después del darwinismo social, fue exponiendo en artículos publicados por *La Nación*, algunas ideas insertas en lo que se convertiría en una "teoría racial de la historia",[29] desarrollada ampliamente en su obra sociológica.[30]

---

27 Domingo Faustino Sarmiento. *Conflicto y armonía de las razas en América*. Buenos Aires. 1953. 2 Vol.
28 Juan Bautista Alberdi. *Bases y puntos de partida para la organización de la República Argentina*. Buenos Aires. 1952.
29 George Reid Andrews. *Op. Cit.* p. 122.
30 José Ingenieros. *Sociología argentina*. Madrid. 1930.

En un librito no muy conocido[31] (donde su apellido es "Ingegnieros") el espectáculo "indigno de ser descripto" de los africanos zambulléndose en el mar para recoger monedas, en las proximidades de la isla de San Vicente, le dio pie para poner en tela de juicio a las "ciencias de aplicación", porque elaboraban sus teorías sin contacto con la realidad. Observar a esa "oprobiosa escoria humana", lo obligó a replantearse diversos problemas sociológicos, entre ellos el de la esclavitud.

También disentía con sus connacionales blancos, que en su país veían a los afrorgentinos vestidos "de jacquet y de levita" y sentían simpatía hacia ellos por los sufrimientos de sus antepasados esclavos. Pero eso era "un grave error de interpretación del papel histórico que los negros habían desempeñado en la formación del pueblo y el carácter americanos". Probablemente, los importados a América no habrían sido muy diferentes de los que él estaba contemplando: seres para quienes la esclavitud sería la única forma de asegurarles "la tutela y protección que se brinda a los animales [...], la sanción política y legal de una realidad puramente biológica".

Eran "seres simiescos" y de "mentalidad genuinamente animal [...] que no deberían ser política y jurídicamente nuestros iguales, son inaptos para el ejercicio de la capacidad civil y no deberían considerarse 'personas' en el concepto jurídico". Como si esto no bastara, la selección natural los condenaba a la aniquilación, en el enfrentamiento que inevitablemente sobrevendría con las razas superiores en la lucha por la vida. Y agregaba: "Los negros que aún vemos en América son la fina flor de los importados por los españoles a las antiguas colonias, los capaces de adaptarse a las condiciones de vida propias de nuestro ambiente europeizado".

Aunque así pareciera admitir que el contacto con los blancos podía dotar a los negros de cierta capacidad para adaptarse al medio y superar sus desventajas innatas, Ingenieros (como Sarmiento, Mitre y otros) no era partidario de la mezcla de razas: creía que el mestizaje podía favorecer la "fermentación de las multitudes" (alusión a Rosas y sus "fuerzas de choque" afroargentinas); producir una "descendencia raquítica, simiesca" donde

31 José Ingenieros. *La locura en la Argentina.* Buenos Aires. 1937. p. 32. Citado por George Reid Andrews. *Op. Cit.* p. 224.

"los defectos de la raza noble resultarían acentuados por la sangre villana".[32]

Ingenieros no ahorraba sus críticas a quienes no compartían su posición: quienes no tenían en cuenta los factores étnicos, no eran sociólogos, sino filántropos "que se oponen a la realidad". Al contrario, quienes se remitían a Gobineau –y a su antecesor, Nietszche– descubrían que la cuestión de la raza existe y permite explicar el estallido y el desarrollo de los conflictos, inclusive dentro de las razas blancas. Pero hablar de antagonismo "entre arios y semitas, entre dolicocéfalos y braquicéfalos", es "absurdo[...] un prejuicio más que una realidad". En cambio, nadie discute las profundas diferencias que existen entre los hombres blancos y los de color, puesto que las razas humanas son diferentes, desiguales y no equivalentes. Por lo tanto, no todas son igualmente civilizables. "La igualdad humana es un sueño digno de ingenuos, como Cristo, o de enfermos como Bakunin". No cabe lamentarse por la desaparición de las razas que no se adaptan a la civilización blanca: sería como lamentar el progreso biológico y negar la información científica. Luego, a los negros de San Vicente no se les debe ofrecer la libertad, que para ellos implica vivir miserablemente, sino la "esclavitud" de la cárcel, que les brinda la felicidad de una "casa limpia, cómoda, aireada y llena de sol [...] sin obligación de trabajar para ganarse la vida", esa vida que "arrastran los que están en libertad", libertad que es sinónimo de desamparo y muerte por inanición, frente a la "felicidad relativa" que les brindaba la esclavitud.

Luego, si los blancos siempre triunfarían en la lucha por el espacio, era inevitable la europeización de América Latina, ya que las leyes de la sociología indican que los grupos sociales más evolucionados se impondrán siempre a los menos evolucionados. "Nos europeizaremos oportunamente, como lo preveía Sarmiento", pues la sociología puede afirmar, científicamente, que esa transformación ocurrirá, inevitablemente, en América Latina".[33]

---

32 José Ingenieros. *La locura en la Argentina.* Buenos Aires. 1937. p. 32. Citado por George Reid Andrews. *Op. Cit.* p. 224.

33 José Ingenieros. *Sociología argentina.* Madrid. 1913. pp. 228-229.

El final: las luces y las sombras

Y, de hecho, la europeización llegó y triunfó en Argentina. En las primeras décadas del siglo XX, la población del país había duplicado las cifras de 1895: sus habitantes eran algo más de 7,5 millones, gracias a la afluencia masiva de los muy deseados inmigrantes europeos y de los menos deseados y algo más tardíos mediorientales.

Buenos Aires había crecido hasta convertirse en una metrópoli blanca, orgullosa y "civilizada", que ya no dependía de la mano de obra ni del valor de la gente de color para realizar sus proyectos. Como habían deseado sus ideólogos y decidido sus políticos, en ese momento podía contar con millones de europeos, diestros en los oficios mecánicos y astutos competidores de los afroargentinos en los trabajos poco apetecidos, descalificados y peor remunerados. Al final, lograron imponerse y triunfar: no dejaron para la gente de color ni siquiera el papel de vendedores ambulantes, tal como expresaba una canción carnavalesca de 1876:[34]

Ya no hay negros botelleros / ni tampoco changador,
ni negro que vende fruta, / mucho menos pescador;
porque esos napolitanos/ hasta pasteleros son
y ya nos quieren quitar/ el oficio de blanqueador.

Los desplazados se quejaban: ellos eran ciudadanos, y como tales, cumplían las obligaciones que la ley les imponía, mientras los inmigrantes estaban libres de ellas. Esas quejas se difundían en los periódicos de la comunidad afroargentina –de vida efímera y posición cambiante– que iban reflejando en sus editoriales y "cartas de lectores" el canto del cisne de una comunidad que no sólo era cada vez menos numerosa, sino que, además, se iba extinguiendo lentamente por su paulatino y constante blanqueamiento físico e ideológico.

Según Andrews[35], ese blanqueamiento se producía físicamente porque abundaban los matrimonios mixtos. Si por un lado el mestizaje de blancos con negros, pardos y mulatos era cada vez más

34 José Luis Lanuza. *Morenada.* Buenos Aires: Schapire. 1967. p. 220.
35 George Reid Andrews. *Op. Cit.* cap. 10, *passim.*

frecuente y menos resistido por ambas comunidades, por el otro, la ideología dominante en la sociedad mayor iba infiltrándose en todos los sectores sociales de la comunidad, creando redes de relaciones y jerarquías intragrupales, y generando un entrecruzamiento de identificaciones: con la sociedad mayor (patriotismo, nacionalismo, culturalismo, estratificación) y con otros grupos inmigrados (por oposición, racismo, segregación, prejuicio).

Así, con la misma connotación denigratoria que se había usado (y se seguía usando) la palabra "negro" para referirse indistintamente a negros, mulatos o pardos, ellos mismos llamaban "napolitanos" o "tanos" (como se dice hoy todavía) a todos los italianos, sin tener en cuenta para nada las diferencias regionales, idiomáticas y culturales. Y como lo hacían con este grupo, lo hacían también con todos los otros grupos identificables, que pululaban por la ciudad.

Por eso mismo, también coincidían con los argentinos blancos en su no disimulado desprecio por los oficios manuales y en el aprecio por los empleos públicos y el servicio del Estado, aunque fuera en tareas inferiores, como las de portero o amanuense, simplemente porque daban estatus y permitían cierta proximidad y confianza con el poder. Del mismo modo, apreciaban las profesiones "liberales" y las actividades artísticas, dotadas en sí mismas de prestigio y reputación. Hay que leer la obra de Ford *Beneméritos de mi estirpe,*[36] que desde su título hasta la última línea de la última página es un registro ampuloso y grandilocuente de los logros profesionales y de los valores morales, artísticos y culturales con los que se engalanaba la comunidad afroargentina.

Actualmente, ya nadie escribe así, por ignorancia o por pudor, pero no se puede negar que las frases, los poemas y los avatares de la vida de los "beneméritos" que recopila, son el mejor compendio de las razones que explican la "desaparición" de los negros: simplemente se volvieron argentinos, en un siglo poco imaginativo y necesitado de una racionalidad sin fisuras. Tal vez el nuestro, caótico y fugaz, les devuelva su riqueza perdida.

---

36 Jorge M. Ford. *Beneméritos de mi estirpe.* La Plata: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios. 1899.

AFRICANÍA Y GLOBALIZACIÓN DISIDENTE EN BOGOTÁ

Jaime Arocha
UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

La disidencia étnica ante la nueva diáspora

El estudio de la nueva diáspora afrocolombiana tendrá que figurar con más ahínco en *La Ruta del Esclavo.* No sólo porque dilucidar su naturaleza es consecuente con las metas del programa científico que la UNESCO ideó y puso en marcha en 1994 para contribuir a la paz mundial, sino por la urgencia de crear *globalizaciones disidentes* que formen cinturones alternativos de solidaridad transnacional, alrededor de las soluciones que es necesario crear ante la actual violación de derechos humanos en Afrocolombia. Los afrocolombianos tan solo comenzaron a ser visibles en espacios de derechos políticos, a partir de la firma de una constitución que, en 1991, reconoció y legitimó hacia el futuro el carácter pluriétnico y multicultural de la nación colombiana.[1]

Defino como *globalización disidente* al conjunto de redes transnacionales de carácter político, social, ambiental, religioso o comunicativo, que pueden crearse alrededor de filosofías, espiritualidades, mitologías, poéticas, estéticas, luchas étnico-territoriales y demás características y reivindicaciones que, dado su etnocentrismo, los sistemas hegemónicos someten a la invisibilidad, estereotipan y desdeñan. Formularé opciones de aglutinación disidente al-

1 Jaime Arocha. "Inclusion of Afro-Colombians: Unreachable National Goal?" *Race and National Identity in the Americas. Latin American Perspectives,* issue 100, May. 1998: pp. 70-89.
—. "La inclusión de los afrocolombianos: ¿meta inalcanzable?" En: Maya, Adriana (ed.). *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia.* Tomo VI. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998. pp. 333-395.

rededor de raíces mandingas, bantúes, lucumíes, akanes y carabalíes, según las interpretaciones de los afrodescendientes, luego de haber sido expulsados de sus territorios ancestrales y relocalizados en ámbitos metropolitanos, como el de la capital del país.

Desplazamiento forzado y africanización urbana

En Colombia, el desplazamiento forzado es más visible en las áreas rurales del país. Consiste en uno de los efectos perversos de la guerra que, desde hace cuatro decenios, se libra contra la población civil.[2] A partir del decenio de 1990, esos aparatos armados afianzaron su expansión sobre buena parte de los territorios ancestrales de los afrodescendientes.[3] Sus comandantes respondían, primero, a la competencia por las riquezas minerales, vegetales y animales de amplios segmentos del litoral Pacífico, de la llanura del Caribe y de los valles interandinos del Cauca y Magdalena.[4] Y, en segundo lugar, reaccionaban a la importancia estratégica y geopolítica que espacios como el del valle del río Truandó adquirieron desde que el entonces presidente de la república, Ernesto Samper, enunciara, en 1996, la factibilidad de construir un nuevo canal interoceánico modificando el cauce de aquel afluente del río Atrato.[5] Selvas y riberas que sobresalían como refugios de paz, pasaron a ser ámbitos de terror.

Frente a esta infortunada coyuntura, es explicable el que durante los dos últimos lustros, ciudades como Cali y Medellín ostenten una afrocolombianidad que antes permanecía implícita. En el caso de la capital del país, a los bogotanos los ha tomado

---

2 Comité universitario francés para Colombia. *Llamado por Colombia*. París: Encuentro internacional, 27 y 28 de noviembre. 2000.

3 Jaime Arocha. "Etnia y guerra". En: Arocha, Jaime, Cubides, Fernando y Jimeno, Miriam (Eds). *Las violencias: inclusión creciente*. Santafé de Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. 1999. pp. 205-234.

4 Jaime Arocha. "Redes polifónicas desechas y desplazamiento humano en el afropacífico colombiano". En: Cubides, Fernando y Domínguez, Camilo (Eds). *Desplazados, migraciones y reestructuraciones territoriales*. Santafé de Bogotá: Centro de Estudios Sociales, Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia. 1999. pp. 127-148.

5 Jaime Arocha. "Ananse y el porvenir de los afroamericanos". *Trans, Nº 0. Saber y Conflicto*. Santafé de Bogotá: Dirección Académica, Universidad Nacional de Colombia, sede Santafé de Bogotá. 2000. pp. 17-25.

por sorpresa el aumento de afrodescendientes, conforme lo refleja en su título el primer estudio sistemático sobre la presencia de ellos en ese ámbito urbano –*Aquí antes no se veían negros*–.[6] La ciudad no podrá seguir estereotipándose como espacio frío, taciturno y gris, porque los nuevos inmigrantes la han llenado de calores, colores, aromas y maneras de celebrar la cotidianidad que aún no son bien conocidas. Para explorar esos cambios serán indispensables observaciones y conversaciones[7] acerca de permanencias y rupturas en la africanía que cimienta las identidades de los inmigrantes, las maniobras de inserción en la ciudad y la convivencia con personas de otras afiliaciones étnicas.

El concepto de africanía ha sido fundamental en las investigaciones inscritas dentro de *La Ruta del Esclavo*. Se usa para referirse a la identidad que los afrodescendientes fueron moldeando para resistirse a la esclavización, incluso antes de que a los cautivos se les forzara por la ruta transatlántica.[8] De ahí que se haya fundamentado en memorias de mandingas, bantúes, yorubas, akanes y carabalíes, para remodelarse en respuesta a la apropiación de los vínculos, objetos, plantas y animales que les ofrecían los nuevos sistemas sociales y ambientales de América.[9] Partiendo de esta idea, se podrán formular preguntas sobre cambios en los rasgos característicos de las áreas de origen –familias extendidas y troncos del litoral del Pacífico; carnavales caribeños, y fiestas patronales y santos venerados en el afropacífico; celebraciones de retorno periódico a los territorios natales del Chocó, o retención

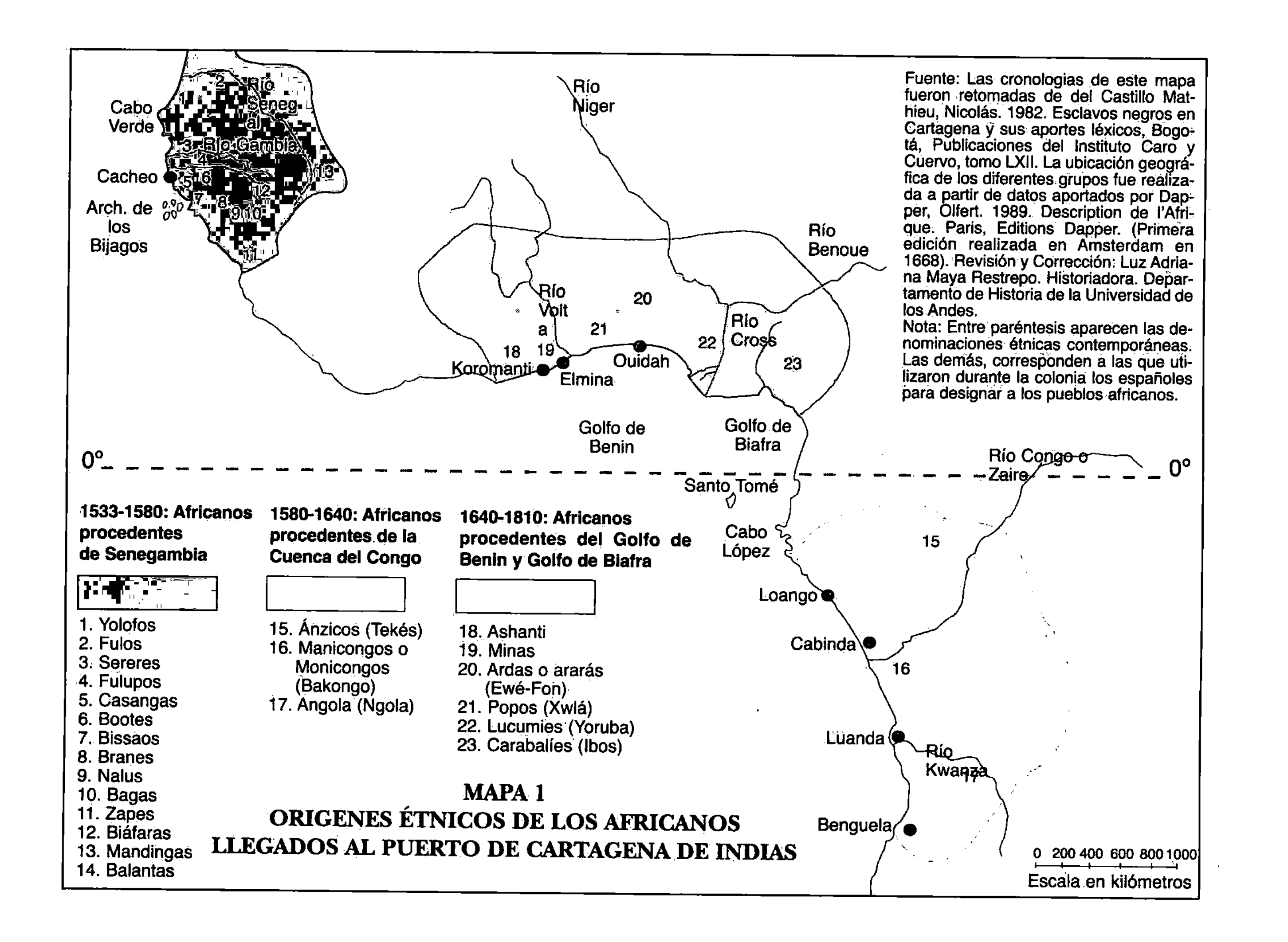
---

6 Claudia Mosquera Rosero. *Acá antes no se veían negros: Estrategias de inserción de la población negra en Santafé de Bogotá*. Santafé de Bogotá: Observatorio de Cultura Urbana, Instituto Distrital de Cultura y Turismo, Alcaldía Mayor de Santafé de Bogotá. 1998.

7 Observaciones y conversaciones son la esencia de las llamadas metodologías de investigación cualitativa. Las primeras pueden consistir en miradas agudas a un ritual fúnebre, inscritas mediante notas rápidas y luego transcritas con paciencia en el estudio del observador Las conversaciones pueden ir desde la entrevista temática a la de profundidad o a las historias de vida. Clifford, James. "Notes on (field)notes". En: Sanjek, Roger (Ed.) *Fieldnotes*, Ithaca: Cornell University Press. 1990. pp. 47-70.

8 Kabenguele Munanga. "Origen histórico del quilombo en África". En: *América Negra*. junio, Nº 11. Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 1996. pp. 11-22; Serrano, Carlos H. «Ginga, la reina quilomba de Matamba y Angola». En: *América Negra*, junio, Nº 11. Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 1996. pp. 23-30.

9 Luis Beltrán. "La africana". En: *Segundo coloquio internacional de estudios afro-iberoamericanos, discurso inaugural*. Abidjan, Costa de Marfil: UNESCO-Universidad de Alcalá de Henares, Universidad de Cocodí, diciembre 2, 1998.



MAPA 1
ORIGENES ÉTNICOS DE LOS AFRICANOS LLEGADOS AL PUERTO DE CARTAGENA DE INDIAS

de competencias lingüísticas en el criollo que se habla en el palenque de San Basilio, cerca de Cartagena, o el que se usa en el archipiélago de San Andrés, Providencia y Santa Catalina–. Para trazar continuidades y discontinuidades de africanía en ámbitos metropolitanos, ha sido útil reflexionar sobre la interacción entre «rutas» y «raíces» que experimentan las sociedades tradicionales a medida que se afianza la globalización.

«Ruts»

A James Clifford le vino como anillo al dedo que, en inglés, *routes* (rutas) y *roots* (raíces) se pronuncien de la misma manera: *ruts*. Jugó con un solo sonido para condensar los dos sentidos contrapuestos de las transformaciones culturales que –en su opinión– hoy recorren el mundo.[10] El mercado laboral, el conflicto armado, la velocidad de las comunicaciones y las aspiraciones individuales, figuran entre los impulsos que hicieron de los viajes eventos cotidianos, agentes de dinámicas que apenas ahora los estudiosos de la cultura comienzan a descubrir y describir. Tal es el caso de las convivencias y competencias de lo ancestral con y contra los estilos de vida megalopolitanos, que las máquinas digitalizadoras reducen a fenómenos locales. A pesar de los estímulos de la variación, aún son innegables las raíces, y Clifford se pregunta si en esa persistencia hay un factor de género: en las narrativas etnográficas, los varones deambulan y las mujeres habitan.

No obstante, las afrocolombianas circulan tanto como los hombres. Mientras recorren el país y trabajan en diversos oficios, dejan a sus hijas e hijos con las abuelas, y ellas y ellos crecen con sus primas y primos, amigas y amigos. Entonces, en este caso la persistencia de la raíz de africanía tendría que ver con la intervención de dos grupos de edad, el de las madres de las madres, y el de los niños y niñas. Los grupos de edad son, en sí mismos, huellas de africanía. De ellos hablan varios autores; sin embargo, en afrocolombia, *los cuagros*[11] del palenque de San Basilio son los más formalizados.

10 James Clifford. *Routes*. Cambridge: Harvard University Press. 1997.

11 "El cuagro es un grupo de edad. Posiblemente se originó como una creación adaptativa a la situación de constante lucha que debieron enfrentar los poblados de rebeldes contra las milicias españolas". Nina S. de Friedemann. San Ba-

Puerta de salida. Camino sin regreso anotó Nina de Friedemann en su diario mientras visitaba la isla de Goréé. Se refería a un aviso fijado en "el umbral que miraba al mar y por donde eran conducidos los cautivos con destino a los barcos [que los llevaban a la construcción de América]". Minutos antes ella había leído docenas de letreros de papel pegados a una pared. Entre ellos transcribió el que decía:

> La gente senegalesa ha querido mantener la presente Casa de los Esclavos con el fin de recordarle a cada africano que una parte de él mismo pasó por este santuario.[12]

La diáspora en América fue el efecto más dramático de la ruta transatlántica por la cual fueron obligados a transitar los doce millones de africanos capturados a la fuerza.[13] Para algunos estudiosos, las raíces africanas desaparecieron debido a los rompimientos demográficos, sociales, políticos y espirituales, producidos por ese camino obligado y por las otras rutas que condujeron a los esclavizados desde los puertos de desembarque, hasta las explotaciones coloniales de azúcar, oro, maderas, perlas y ganado.[14]

---

silio en el universo Kilombo-África y Palenque-América. En: Adriana Maya (Ed.) *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia.* Tomo IV. Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. p. 86.

12 Jaime Arocha. Ombligados de Ananse: hilos ancestrales y modernos en el Pacífico Colombiano. Santafé de Bogotá: Centro de Estudios Sociales. Facultad de Ciencias Humanas. Universidad Nacional de Colombia. 1999. pp. 39, 40.

13 Esta cifra proviene de *Encarta africana,* la enciclopedia digital de Microsoft. Sin embargo, las últimas pesquisas de Inikori hablan de nueve millones (véase, Joseph E. Inikori. "Les aléas méconnus de la traite négrière transatlantique: sources, causes et implications historiographiques". En: Diene, Doudou (Ed.). *Le chaîne et le lien, une vision de la traite négrière,* Paris: Éditions UNESCO. 1998. pp. 130-151 y Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha. *De sol a sol: Génesis, transformación y presencia de los negros en Colombia.* Bogotá: Planeta editorial colombiana. 1986. pp. 33-35.

14 Oscar Almario. "Territorio y minería colectiva de los grupos negros del Pacífico sur colombiano: de la leyenda de Carlos Olaya a la conciencia étnica". Peter Wade (coord.) *Manchester'99: Black populations, Social Movements and Identity in Latin America.* Manchester: University of Manchester. 1999. Eduardo Restrepo. "Afrogénesis y huellas de africanía: anotaciones para la discusión". En: *Cartagena: IX Congreso de la Asociación Latinoamericana de Estudios Afroasiáticos.* En Octubre 6-9. 1997. "Afrocolombianos, antropología y proyecto de modernidad en Colombia". En: María Victoria Uribe y Eduardo Restrepo (comps.). *Antropología en la Modernidad.* Santafé de Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia. 1997. pp. 279-319. Peter Wade. *Gente negra. Nación mestiza.* Medellín: Universidad de Antioquia, Instituto Colombiano de Antropología. Siglo del Hombre Editores y Ediciones Uniandes. 1997.

También porque –una vez abolida la esclavitud– los *libres* anduvieron y, por tanto, ejercieron la autonomía de movimientos que, por siglos, les había impedido la sujeción. Entonces, el contacto y el consecuente mestizaje con criollos e indios pudo haber fomentado aún más el olvido.

Dentro de esa manera de raciocinar, la metamorfosis cultural debida a la presencia creciente de afrocolombianos en las metrópolis colombianas, debe estudiarse en el marco de la hibridación.[15] Sin embargo, al fijarse en Bogotá, surge el interrogante acerca de la preponderancia de africanías culinarias, musicales y corporales, en la creación de espacios inéditos. Hay restaurantes que ofrecen *boyolimpio,*[16] *arepehuevo*[17] y *encocao e piangua,*[18] discotecas con bandas de chirimía (conjunto de vientos muy propio del departamento del Chocó) que también tocan salsa, y jóvenes que *rapean* en barrios como el de Santafé, así como las peluquerías y salones de belleza –para hacerles y cuidarles las trencitas a las niñas o alisarles el pelo a las jóvenes–. Identidades muy definidas que sobresalen en la constitución de los nuevos escenarios de afrobogotanidad. Para entender esos ámbitos, es pertinente fijarse en la interacción de caminos y raíces. Las instancias que aproximo aquí tienen en común el que la resistencia a la esclavización

---

15 "[...] operación conducente a la producción artificial de seres híbridos [...]" "**Híbrido, -a** [...] Se aplica a los seres orgánicos que son producto del cruce de dos individuos de distinta raza, especie o género [...] Se aplica por extensión a cosas en que se advierten procedencias o naturalezas distintas (V.«*Mezclar») (véase, Moliner, María. *Diccionario del uso del español, H-Z.* Madrid: Gredós. 1992. p. 38). Las ciencias sociales han tomado esta idea para elaborar la metáfora que se refiere a mezclas y sincretismos de rasgos provenientes de culturas disímiles, presumiendo que la característica resultante difiere de las progenitoras. Alberto Da Costa Silva considera que para el caso afroamericano, esta metáfora es inconveniente por cuanto oculta la fortaleza de la raíz africana. Por su parte, Susana Delvalle la objeta considerando que la mayoría de los híbridos son estériles, y que el traslado mecánico de ese concepto a la antropología arrastra significados e implicaciones contraevidentes en el ámbito de la transformación cultural, (véase, Alberto Da Costa Silva. *Los estudios desvinculados del África.* Conferencia Magistral. Santafé de Bogotá: Universidad de los Andes. Mayo 4, 1994. Delvalle, Susana B. C. "Nuevos desafíos para las Ciencias Sociales". En: *Estudios de Asia y África.* Vol. 31. Nº 1. México: Colegio de México. 1996. pp. 43-61.

16 Alimento característico de la llanura Caribe consistente en un masa blanca de harina de maíz, poco aliñada que se cocina envuelta en las hojas de la mazorca.

17 Alimento de la llanura Caribe consistente en una arepa de maíz que se fríe con un huevo en su interior.

18 Alimento del Pacífico sur consistente en un molusco que las mujeres extraen del manglar, y el cual cocinan en una salsa espesa de coco.

se haya ejercido a partir de la africanía. Por ello, planteo la hipótesis de que –en el caso de los afrodescendientes– la raíz también debe su persistencia a la insumisión.

Africanía

En África hay africanidad, pero no africanía. Reafirmo que esta última palabra designa la reconstrucción de la memoria que –con muy diversas intensidades– tuvo lugar en América, a partir de los recuerdos de africanidad que portaban los cautivos,[19] memoria que podía ser limitada, debido a la naturaleza de la trata. Esta no involucraba pueblos enteros, sino personas jóvenes, muchas de las cuales estaban en proceso de adquirir competencias productivas, artísticas y espirituales.[20] No obstante, entre ellas también hubo iniciados, como Mateo Arará, uno de los curanderos que utilizó plantas americanas, con base en los conocimientos que tenía de la botánica africana.[21] Él figuró entre los conocedores de la tradición akán, que desempeñaron papeles importantes en la reedificación personal de los cautivos, lo mismo que en la reagrupación con otros africanos de afiliaciones étnicas comparables, y en los diálogos con españoles e indígenas.[22] Avivado el recuerdo colectivo, los cautivos se volvieron o cimarrones armados, capaces de construir aldeas fortificadas –*palenques*– o cimarrones de espíritu, aptos para sabotear las minas y haciendas de los amos, mediante embrujamientos y hechicerías.[23] La reacción colonial no se hizo esperar, y consistió en balas y dogmas.

Durante la primera mitad del siglo XVII, el tribunal inquisitorial de Cartagena persiguió con ahínco y enjuició a brujas, hechiceros y curanderos africanos y afroamericanos.[24] Esta insidia

---

19 Luis Beltrán. *Op. Cit.*

20 Mintz y Richard Price. *The Birth of African-American Culture, an Anthropological Perspective.* Boston: Beacon Press. 1995. pp. 42-51.

21 Adriana Maya. "Legados espirituales en la Nueva Granada, siglo XVII". En: *Historia Crítica. N° 12.* Santafé de Bogotá: Departamento de Historia. Universidad de los Andes. 1996. pp. 29-41

22 Adriana Maya. *Los afrocolombianos frente al cristianismo: brujería y reconstrucción étnica en el Nuevo Reino de Granada, siglo XVII.* París: Universidad La Sorbona. Tesis Doctoral. 1999.

23 Adriana Maya. "Las brujas de Zaragoza: resistencia y cimarronaje cultural en las minas de Antioquia". En: *América Negra.* Nº 4, (diciembre). Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 1992. pp. 85-100.

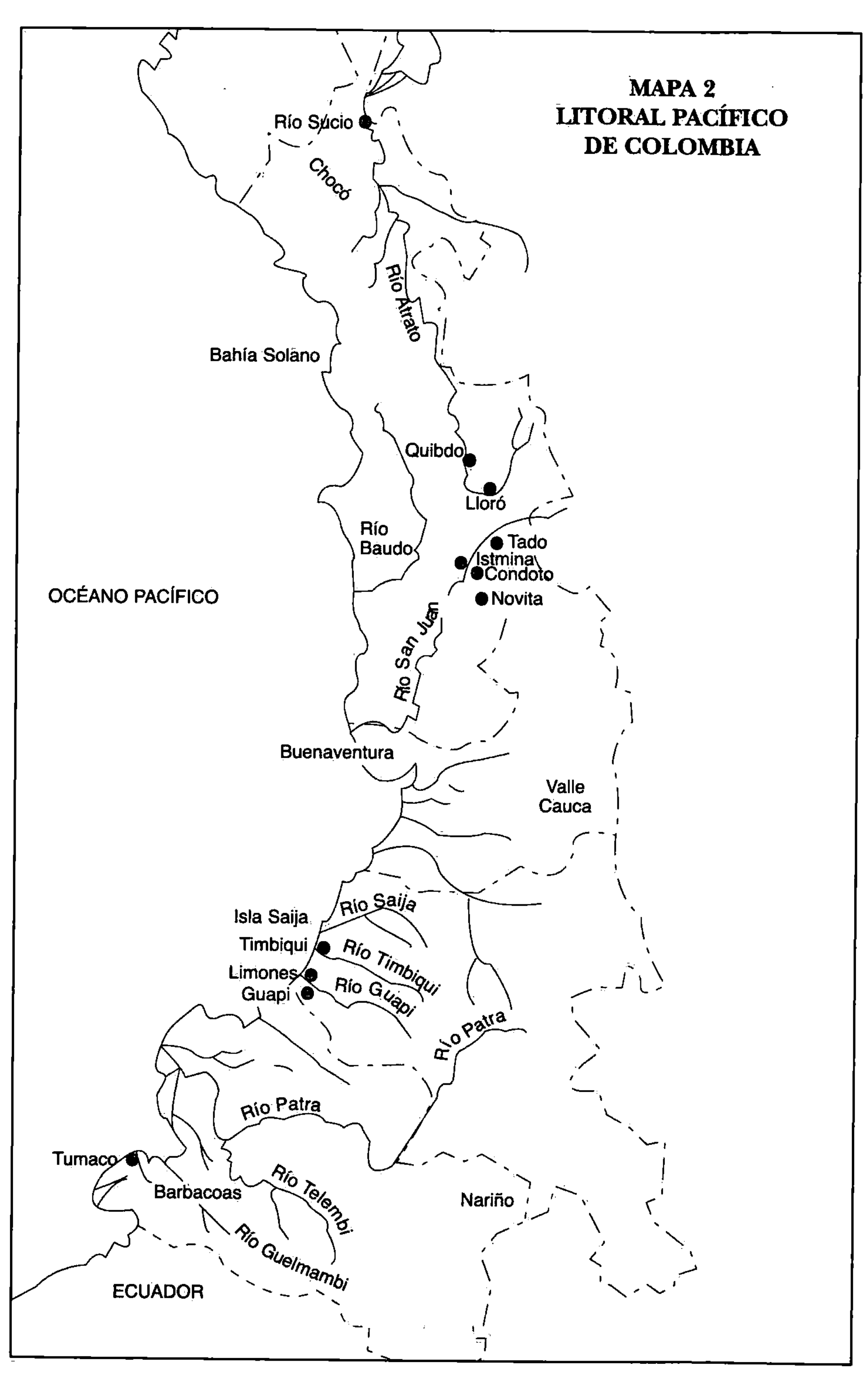
24 Adriana Maya. *Op. Cit.* 1999.

particular explica, en parte, el que hoy en día los afrocolombianos no ostenten expresiones tan nítidas como la santería cubana, el vudú haitiano o el candomblé afrobahiano.[25] En consecuencia, Nina de Friedemann propuso complementar la noción de *africanía con la de huellas*.[26] La unión de ambas palabras permite precisar los efectos de otras fragmentaciones de la africanidad: el poblamiento disperso y aislado de las minas de oro, destino final para la mayoría de quienes fueron esclavizados en la Nueva Granada;[27] la formación de *haciendas de trapiche* donde a diario se concentraban cientos de trabajadores forzados,[28] las cuales carecían de esos barracones propios de las plantaciones de caña de azúcar; la disminución significativa que, a partir de 1750, tuvo lugar en la oferta de cautivos bozales o africanos en el mercado de Cartagena de Indias, cuando también creció la disponibilidad de cautivos criollos en el mercado de Popayán;[29] y, por último, la importación masiva de *muleques* –niños y adolescentes– que los ingleses metían de contrabando por el río Atrato en tal cantidad, que el gobierno colonial prohibió el comercio por ese río durante cien años contados desde el penúltimo decenio del siglo XVII.[30]

¿Leones en Bogotá?

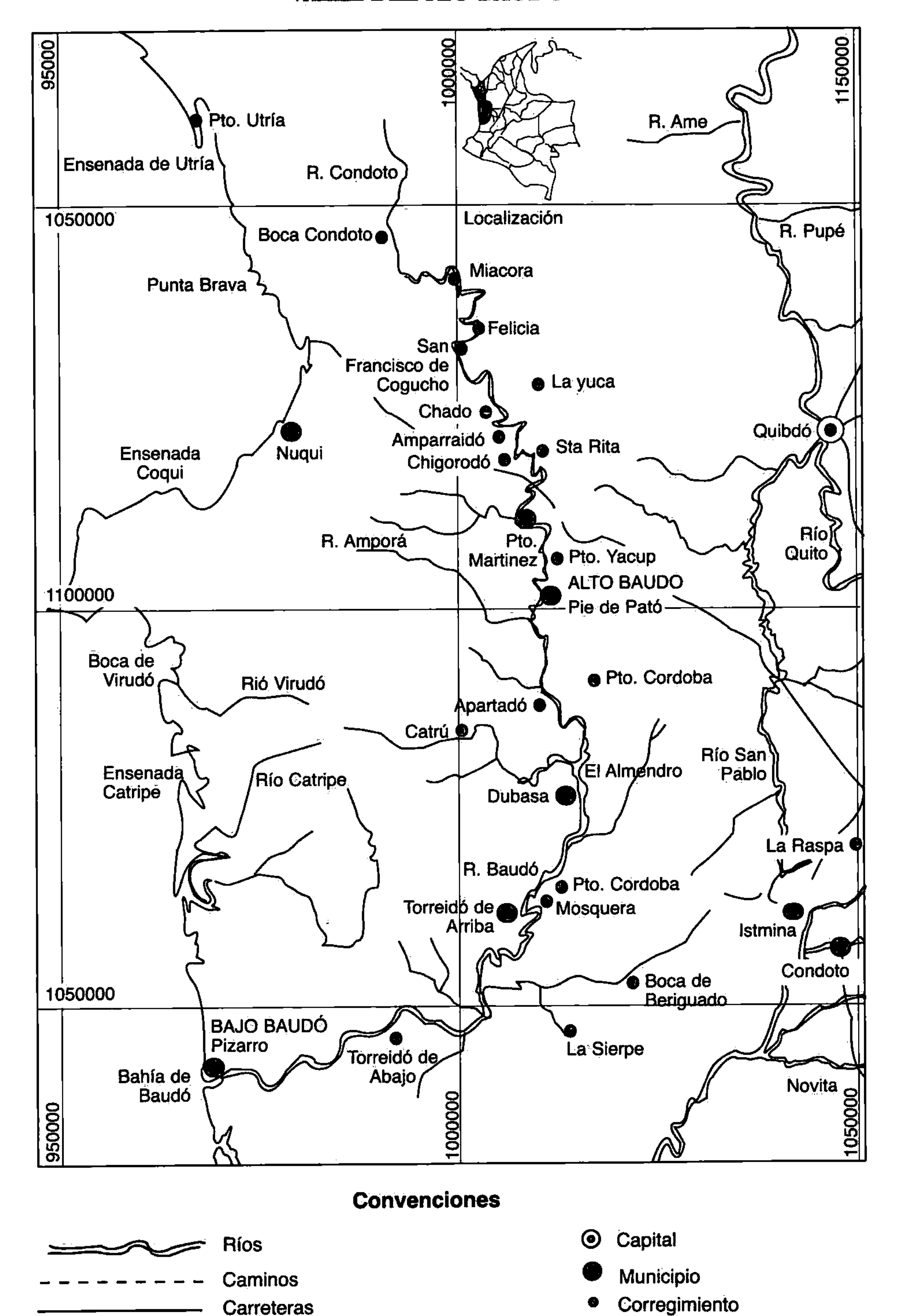
En la afrocolombia hay gente que aún lleva los apellidos que aparecen en los documentos coloniales acerca de las minas de oro, y con los cuales fueron bautizados los cautivos africanos antes de que se les forzara por la ruta transatlántica.[31] El que sobrevivan

25 Jaime Arocha. *Op. Cit.* 1998. pp. 350-354.
26 Nina S. de Friedemann. *La saga del Negro: presencia africana en Colombia.* Santafé de Bogotá: Instituto de Genética Humana. Facultad de Medicina, Pontificia Universidad Javeriana. 1993.
27 Nina S. de Friedemann. *Minería, descendencia y orfebrería, litoral pacífico colombiano.* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. 1971.
28 Germán Colmenares. *Cali: terratenientes, mineros y comerciantes, Siglo XVIII.* Bogotá: Carlos Valencia Editores. 1980.
29 Sharp, William. *Slavery on the Spanish Frontier: the Colombian Chocó, 1680-1810.* Oklahoma: Oklahoma University Press. 1976.
30 Orián Jiménez. *El Chocó: vida negra, vida libre y vida parda, siglos XVII y XVIII.* Medellín: Tesis de Maestría. Departamento de Historia. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas. Universidad Nacional de Colombia. 2000.
31 Orián Jiménez. *Op. Cit.* 2000.



Tomado de: Friedemann, Nina S. de. Criele, criele son: del Pacífico negro. Bogotá: Planeta editorial (Espejo de Colombia). 1989. p 183.

MAPA 3
VALLE DEL RÍO BAUDÓ



Convenciones

los nombres Mandinga, Congo, Mina, Lucumí y Carabalí es una prueba del éxito que tuvieron quienes escaparon de la esclavización. De haber permanecido en cautiverio, hoy se apellidarían Caicedo, Arboleda, Ibarguen, Hinestrosa o Mena, según fuera el apellido del amo a quien tenían que homenajear, después de que él les extendiera la carta de libertad que ellos le habían comprado o él les había otorgado por gracia.

La permanencia de esos *etnónimos* es afortunada, porque habla de los lugares de procedencia que expertos como Nicolás Del Castillo Mathieu[32] han identificado mediante análisis de documentos de los archivos coloniales: Sahel u *orilla* del desierto del Sahara para mandingas; valles y costas adyacentes a las desembocaduras de los ríos Senegal y Gambia, para yolofos, branes, zapes y bijagos; Congo y Kwanza para congos, ngolas y áncicos; y Níger, Calabar y Volta para lucumíes, carabalíes y minas.

Entre los pueblos de la región sudano-saheliana, a los cautivos de Malí se les llamó *mandingas*, y su mayor aflujo tuvo lugar entre 1530 y 1580, durante el período de "las licencias".[33] Probablemente se trataba de contingentes que incluían devotos de credos animistas, como los branes y zapes de la alta Guinea, y miembros de naciones sujetas a la influencia islámica, como los yolofos y balantas, habitantes de Senegal. Todos esos cautivos eran, quizá, personas letradas, cuyo nivel educativo habría estado por encima del de sus amos –conquistadores y clérigos–, quienes los traían como parte de su "menaje doméstico".

En África, la gente *mande* aún reverencia a los *griots* –juglares y músicos, genealogistas e historiadores orales– quienes actuaron y actúan como consejeros de mandatarios. Entre ellos, sobresale el nombre de Bala Faséké, griot de Suandiata Keita, el niño parapléjico, hijo de una mujer sabia que tenía la capacidad de transformarse en ciertos animales como el hipopótamo. Gracias a los consejos de Bala Faséké, ya en la adolescencia, el tullido superó sus impedimentos físicos y, a mediados del siglo XIII, se convirtió en el guerrero y político sabio que consolidó el imperio de Malí.[34]

---

32 Nicolás Del Castillo. *Esclavos negros en Cartagena y sus aportes léxicos*. Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, LXII. 1982.

33 Adriana Maya. "Demografía histórica de la trata por Cartagena, 1533-1810". En: Adriana Maya. (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia*. Tomo VI. pp. 9-52. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998. pp. 18-23.

34 David Wisniewski. *Sundiata, Lion King of Mali*. Nueva York: Clarion Books. 1992.

Como musulmán, Suandiata Keita se opuso a quienes trataban con sus correligionarios por la ruta transahariana. Entonces, no es extraño que sus súbditos lo admiraran y que sus descendientes sigan recitando un poema épico en el cual él es venerado en calidad de *Son Jara*, Rey León.[35]

A miles de kilómetros del Sahel, leones de melenas densas todavía pueblan las selvas que rodean el río Dubassa, afluente del río Baudó. En cambio, ningún biólogo ha reportado la presencia física de esos animales africanos en el Chocó. Sin embargo, habitantes de esa región, no solo consideran a los leones como parte de su vida diaria, sino también de los orígenes de sus propios linajes familiares. El que aún hoy haya afrochocoanos que perciban su entorno como ámbito natural de un animal que no ha existido en América, sugiere que quizás existieron cautivos mandingas que en la clandestinidad reverenciaban a Son Jara, enemigo de la esclavitud. A pesar de que la ruta transatlántica causó una diáspora tan profunda, es evidente la presencia de una raíz cultural que une a los dos continentes y cuya terca persistencia histórica dejó una huella en el Chocó. Ante semejante prodigio de una memoria que se ha mantenido por tantos años, ¿cómo no imaginar conversaciones con afrocolombianos de Bogotá acerca de mitos y poemas sobre leones melenudos como los que marcan el origen del emperador Sundiata Keita? ¿Cómo no ilusionarse con una investigación que pueda potenciar el orgullo étnico de sus sujetos de estudio?

Botánica, medicina y herrería

Con respecto a la memoria bantú, la historiadora Adriana Maya[36] recuerda un mito luba sobre el origen de las estatuas:

> Después de que el cielo se hubo separado de la tierra, la gente se instaló en ella aún desierta [...] Su desobediencia le había acarreado males y sufrimientos de toda clase: enfermedades, hambrunas, homicidios, querellas entre parientes y robos.

35 Sisòkò, Fa-Digi y Johnson, John William. *The Epic of Son-Jara, a West African Tradition*. Bloomington: Indiana University Press. 1992.

36 Adriana Maya. *El arte bantú*. Santafé de Bogotá: Presentación de la Exhibición Bertrand. Museo Nacional. 1998.

Viendo todo eso, Ngoy, el Gran Genio, fue a buscar a Nkulu, Genio Primordial, con la intención de interceder ante él a favor de la gente. Este lo escuchó debido a que Ngoy –como su nombre lo indica– era quien "terminaba con las imperfecciones".

Nkulu se sumergió en el lago Kisale donde habitaba, y reapareció con una estatuilla tallada en madera que le entregó a Ngoy, diciéndole:

–Lleva contigo este objeto. Es el «bwanga», es decir el remedio que espera la gente para curar sus males. Dile que esculpa muchos iguales y tu me los traerás aquí [...]–.

Ngoy partió con la talla y la confió a un sacerdote y adivino, con el fin de que hiciera otras. Este último trabajó sin descanso, días y noches, y al cabo de un tiempo, le entregó a Ngoy muchas tallas distintas. Ngoy se las llevó al Genio Primordial, quien entonces le reveló a Ngoy las palabras mágicas susceptibles de animar las tallas y dotarlas de poder curativo. Además, Nkulu le enseñó las virtudes de las plantas y la naturaleza de los ingredientes con los cuales era necesario impregnar las estatuillas para mantener contacto con los otros genios del cosmos [...] Esta es la razón por la cual, desde tiempos inmemoriales, la gente fabrica estatuillas para curar sus sufrimientos y para estar en contacto con Nkulu, su benefactor".

En Colombia, el litoral del Pacífico es, por excelencia, un espacio de talladores de madera. Friedemann reseñó la difusión de los *calados* que adornan los balcones de las casas de ciudades como Tadó, en el valle del río San Juan, y describió los detalles de las canoas de *moro* (cunas) que albergan a los recién nacidos hasta que comienzan a caminar.[37] En el valle del río Baudó, los carpinteros también hacen calados y sobresalen en la talla de los rayos, en los cuales las mujeres se apoyan dentro de sus canoas y restriegan la ropa utilizando el agua del río. Se trata de profesionales de la madera, quienes les transmiten a las nuevas generaciones mitos que rememoran los rayos y las centellas de Changó, como el de *El diamante de Nauca,* además de conocimientos acerca de los poderes curativos de las plantas. Sin embargo, son los *cholos*, indígenas *embera* y *waunan*, y no

37 Nina S. de Friedemann. *Criele, criele Son: del Pacífico Negro.* Bogotá: Planeta Editorial Colombiana. Colección Espejo de Colombia. 1989. pp. 101-105.

los afrodescendientes quienes hacen las tallas de forma muy parecida a la prescrita por el mito luba. Etnógrafos como Henry Wassen han recalcado la memoria africana que se evidencia en los patrones estéticos y estilísticos de las tallas embera y waunan.[38] ¿Por qué, al parecer, los afrodescendientes han perdido la creencia de que la madera tallada puede manipularse para que adquiera poderes curativos? ¿Será posible –más bien– que han hecho clandestinas sus prácticas de sanación mediante tallas?

Para responder a estas interrogantes es necesario explorar los efectos que pudo ocasionar el terror que se difundió muy temprano –desde los comienzos del siglo XVII– debido a la persecución y a los castigos que el Tribunal del Santo Oficio de Cartagena de Indias instituyó contra los cautivos africanos que osaban practicar sus religiones ancestrales. Entre los acusados, perseguidos y condenados, sobresalieron los curanderos de la familia bantú, a quienes nunca fue necesario torturar para que confesaran el haber sido iniciados en el conocimiento de las plantas y sus poderes espirituales.[39] Habrá que averiguar si una forma de poner a salvo toda esa sabiduría pudo haber consistido en la estrategia de entregársela a quienes no eran perseguidos por los inquisidores: *los cholos.*

Hacia 1640, los inquisidores de Cartagena de Indias comenzaron a perseguir a Antonio Congo. A este y a otros curanderos de la familia bantú los acusaban de hacer sanaciones mediante plantas americanas, parecidas a las que habían conocido en África.[40] Los inquisidores opinaban que, para alcanzar éxito en sus experimentos, esos curanderos tenían que hacer pactos con el diablo.

La rabia por la libertad perdida también provocó que gente como Antonio se valiera de sus conocimientos para perjudicar a los amos, paralizándolos, embrujando sus casas de habitación, o maldiciendo sus minas y haciendas. Actualmente a esas prácticas se les da el nombre de *cimarronaje simbólico,* a fin de diferenciarlas de las más abiertas de la rebelión armada,[41] que habían sido puestas en práctica por muchos de los cautivos, como cuando, en el valle del Congo la reina Ginga y los imbagalas se habían alzado

---

38 Henry Wassen. "An Analogy Between a South American and Oceanic Myth Motif and Negro Influences in Darien". En: *Ethnologiska Studier.* Nº 10. 1940. pp. 69-79.

39 Adriana Maya. *Op. Cit.* 1999. pp. 126-140.

40 Adriana Maya. *Op. Cit.* 1999. p. 129.

41 Adriana Maya. *Op. Cit.* 1992.

contra su captor.[42] La insumisión reiterada, junto con los conocimientos de botánica y medicina, también son huellas de africanía que, entre congos, ánzicos, tekes y ngolas, coexistieron con los conocimientos de la metalurgia del hierro, indispensables para llevar a cabo la minería del oro. Ya en el ámbito bogotano, las plantas para sanar dolencias, las épicas de libertad y las imágenes del hierro forman materias primas para conversar sobre las raíces que pueden persistir, no obstante los caminos recorridos desde África, pasando por valles andinos o por los ríos del Chocó y por las costas del Cauca y Nariño.

Un Prometeo africano en la capital

Si los Mina hubieran podido escoger cómo llamarse, quizás tendrían los apellidos Akán, Fanti o Ashanti.[43] Los tratantes les pusieron el nombre del sitio desde donde habían sido embarcados: el Castillo Elmina, cerca de la desembocadura del río Volta, donde también se almacenaban las «cargas» humanas.[44] Ya en el Caribe continental e insular, se empeñaron en mantener vivas las historias que sus abuelos les habían contado sobre la araña Ananse,[45] un héroe mítico a quien aún veneran por embaucador, anárquico, travieso e insumiso, gracias a cuya astucia triunfa sobre seres de mayor tamaño y poder. Es tan autosuficiente, que va tejiendo su casa con un hilo que saca de su ombligo, mediante el cual también hace las telas que sirven para fabricar personas.[46]

---

42 Kabenguele Munanga. "Origen histórico del quilombo en África". En: *América Negra*. Junio, Nº 11. Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 1996. pp. 11-22; Carlos H. Serrano. "Ginga, la reina quilomba de Matamba y Angola". En: *América Negra*. Junio, Nº 11. Santafé de Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana. 1996. pp. 23-30.

43 La enciclopedia digital *Encarta africana* identifica a los minas con los popoes de Benín. Esta última denominación se ha encontrado en Condoto como apodo que heredan los varones de la familia Rentería. Resulta interesante pensar que un sobrenombre que en Colombia tiene asociaciones escatológicas haya podido usarse para esconder una filiación étnica.

44 Adriana Maya. *Op. Cit*. 1998. pp. 41-43.

45 El nombre de este héroe mitológico presenta las variaciones *Anansé* (Costa de Marfil y Ghana), *Ananse* (Costa de Marfil, Ghana, litoral Pacífico colombo-ecuatoriano), *Anansi* (litoral pacífico colombo-ecuatoriano) y *Anancy, Miss Nancy, breda Nancy* (Caribe continental e insular).

46 Albert Dagó-Dadié. *Anansé, el hilo y el ombligo*. Esperanza Biojó. *Encuentros de africanía, texto para la etnoeducación y la cultura*. Santafé de Bogotá: Fundación Cultural Colombia Negra. 2000. pp. 125-141.

Por si fuera poco, Ananse se robó la sabiduría, para entregársela a los humanos: Nyamien, el dios todopoderoso, mantenía el conocimiento guardado en un cántaro que escondía en una habitación, de cuya invulnerabilidad dieron buena cuenta la perseverancia y los trucos de la araña.[47] Pero este Prometeo africano no fue castigado por su desafuero. Y en América, su personalidad se engrandeció al encarnar la rebeldía contra la esclavización. La admiración por la independencia de Ananse llega al extremo de que muchos padres hermanan con ella a sus hijos recién nacidos. Para lograr su cometido, les curan la herida que deja el ombligo al caerse, con sustancias que preparan macerando el pequeño saco que envuelve los huevos de la araña, o con telarañas. Tanto en África como en el Caribe, nunca le hacen daño al animal,[48] ya que de hacerlo, al infractor y a su familia le sobrevienen desgracias.

Sería interesante saber si en barrios bogotanos donde viven muchos afrodescendientes, como La Candelaria y Britalia, hay quienes les repiten en criollo sanandresano a sus hijos las historias que sus abuelos les contaron a ellos sobre la diosa araña. También valdría la pena averiguar si ellos saben que esa tradición de contar cuentos sobre el héroe de los trucos, la astucia y la libertad existe en América desde 1640, cuando comenzaron a llegar los fantis y los ashantis desde Ghana hasta el Caribe –isleño, continental y barbaconao, porque al fin y al cabo el río Atrato hace del Afropacífico una tierra caribeña–. Y que si en esa tradición aún participan los afrodescendientes de Jamaica y San Andrés, de Providencia y Limón (Costa Rica); de Santa Catalina y Surinam, del Baudó y Abidján (Costa de Marfil, África). Esa costumbre ancestral atestigua la existencia de una red global y disidente formada por rutas marítimas, fluviales y terrestres, a la cual Bogotá tendrá que integrarse.

Los mellizos y Changó

Ni los Minas, ni los Carabalí eligieron su apellido, sino que les fue impuesto por los tratantes, quienes denominaron con un solo término (carabalíes) a los cautivos de los ríos Calabar y

47 Dagó-Dadié. *Op. Cit.* 2000. p. 130.
48 Dagó-Dadié. *Op. Cit.* 2000. pp. 134-136.

Cross, entre ellos los Ibos y los Efiks.[49] Estas personas comparten con los lucumíes del Níger la creencia de que los mellizos idénticos son seres especiales.[50] Esta convicción dejó huellas de *lucumía* o *yorubía* en lugares del río Baudó, como Boca de Pepé. En ese lugar hay quienes sostienen que los mellizos sietemesinos, nacidos en Viernes Santo, tienen poderes sobrenaturales.[51]

A los *mellos* los tratan con deferencia en los velorios, momento en que se practica el cimarronaje espiritual.[52] Se han reunido colectividades para despedir al muerto, entonando versos que esconden maneras familiares e íntimas de adorar a los santos y de acariciar y de sobar sus imágenes. Estas conductas, por lo general, chocan con la ortodoxia católica.

Los *alabaos* se caracterizan por unas repeticiones rítmicas, sin acompañamiento de instrumentos que –salpicadas de alcohol y café y aromatizadas con tabaco– estimulan catarsis y trances.[53] Estos son la culminación que los creyentes de la santería cubana o el candomblé brasileño esperan de ritos que pueden celebrarse alrededor de altares ricos en la simbología del oricha Changó. Dos triángulos isósceles, unidos por sus vértices agudos, representan el hacha doble que caracteriza a esa deidad.[54] En Colombia aparecen en forma de lazo de tela anudado, que se pega a la pared del altar y desde el cual bajan velos que llegan a la mesa en donde se pone el ataúd. En ocasiones una mariposa tallada en madera sustituye al moño de género.[55]

Es probable que el culto a Changó se haya deslizado de manera clandestina hasta las *tumbas* o altares de velorios y novenarios, y que –por su condición oculta– el sentido del símbolo se haya desdibujado. En la capital, la persistencia de esta huella de africanía podría estar en riesgo a medida que los difuntos dejen de velarse en las casas. Las funerarias también pueden ser lugares hostiles al canto de *alabaos* y a la expresión libre del dolor que

---

49 Adriana Maya. *Op. Cit.* 1998. pp. 41-43.
50 Mintz y Price. *Op. Cit.* 1995. p. 10.
51 Jaime Arocha. *Op. Cit.* 1998. p. 378.
52 José Fernando Serrano. "'Hemo de morí cantando, porque llorando nací.' Ritos fúnebres como forma de cimarronaje". En: Adriana Maya (Ed.). *Los afrocolombianos. Geografía humana de Colombia.* Tomo VI. Santafé de Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1998. pp. 241-262.
53 Jaime Arocha. *Op. Cit.* 1998. p. 373.
54 Robert Farris Thomson. *Face of the Gods: art and Altars of Africa and the African Americas.* New York: The Museum of African Art. 1993.
55 Jaime Arocha. *Op. Cit.* 1998. p. 372.

desemboca en trance. De ahí la pertinencia de observar cómo se llevan a cabo estos ritos en los barrios de Bogotá, y de preguntar sobre la forma como los afrodescendientes asumen el cambio producido en el camino recorrido hasta la metrópoli.

Inserción en la ciudad

Hay afrobogotanos descendientes de quienes fueron esclavizados en la Santafé colonial, y afrocolombianos que llegaron el año pasado, desde el bajo Atrato, víctimas del desplazamiento forzado. Para los primeros, esta ciudad es su casa. Para los segundos, un sitio de paso, del cual aspiran salir tan pronto el gobierno les garantice la seguridad de sus territorios.

En medio de esos dos grupos, se despliega una enorme variedad de situaciones: el momposino que llegó a desempeñar un cargo oficial y ya lleva diez años porque ha ocupado otros puestos; el estudiante guapiseño que entró a una facultad de derecho, terminó, le apostó a litigar, tuvo éxito, se casó con una muchacha del mismo pueblo, y formó una familia que tan solo va a Guapi si acaso una vez al año, de vacaciones; el adolescente baudoseño que se jugó sus ahorros, se metió en *la línea*,[56] luego en un bus, después de albañil, y hoy ya es maestro de obras, pero no ha dejado de añorar los partidos de fútbol con sus compañeros, embarrados de pies a cabeza por las lluvias torrenciales.

Pese a las diferencias, estas historias tienen un rasgo en común: la gente se arriesga a viajar, luego de cerciorarse de que en la metrópoli encontrará parte de sus raíces, las cuales casi siempre están hechas de redes de familias extendidas o de troncos familiares del litoral pacífico. Las reglas que guían el funcionamiento de estos últimos, en el contexto de la minería del oro, son claras en cuanto al reclutamiento de parientes se refiere: quien pueda demostrar ser descendiente del miembro fundador del tronco, tiene derechos latentes en la mina que explota toda la

---

56 Bus con carrocería de madera que hace el recorrido entre Quibdó, la capital del Chocó, y los lugares para descender la serranía del Baudó. Véase Jaime Arocha. "Pensamiento afrochocoano en vía de extinción". En: *Revista Colombiana de Psicología*. N° 5-6, año MCMXCVII. Santafé de Bogotá: Departamento de Psicología. Universidad Nacional de Colombia. 1998. pp. 216-222.

parentela.[57] Para activar esos derechos, es indispensable trabajar en la mina. El caso del Baudó, donde no hay oro, es parecido. Los derechos se activan trabajando en alguno de los predios que hacen parte de la propiedad de la familia extendida.

Sin embargo, no es clara la forma como esta reglamentación se aplica en una ciudad sin minas de oro, ni *colinos*,[58] ni *montes biches*.[59] Parece que las normas de solidaridad obligan a ofrecer techo y comida, a condición de que el recién llegado dé muestras de querer trabajar. Se dice que una vez conseguido el trabajo, la persona puede seguir viviendo por un tiempo con sus anfitriones. Probablemente la duración de ese período depende del grado de consanguinidad.

¿Serán comparables los casos de los afrocaribeños y afrovallunos? Las observaciones y conversaciones que permitan resolver estas incógnitas requerirán aproximaciones regionales, según la orientación que ofrezcan las redes de afrocolombianos en Bogotá.

Además del papel que pueda desempeñar la filiación familiar en la incorporación a la vida metropolitana, son primordiales las pertenencias políticas y sindicales –en especial las del sector educativo–. Y las Organizaciones no Gubernamentales (ONG) que gerencian protocolos étnicos y participativos son fundamentales para el caso de los desplazados. La Iglesia Católica, por su parte, se ha involucrado con la formación de comunidades de paz, con el fin de contrarrestar el desplazamiento forzado. Cuando este ha tenido lugar, también se ha envuelto en programas asistenciales y en trámites de titulación, afianzamiento y defensa territorial, también como correctivos de la situación de riesgo por la amenaza del desplazamiento. Otras iglesias que se mueven más en el ámbito del socorro también pueden servir de puente entre origen y destino.[60]

---

57 Nina S. de Friedemann. *Op. Cit.* 1971.

58 En el litoral pacífico, lote de cultivo, por lo general sembrado con plátano.

59 En el Baudó, *monte biche* es aquel donde comienza a recuperarse la vegetación selvática, después de cultivar un *colino* (véase), y donde siembran frutales. *Monte alzao* es aquel cuya cobertura boscosa ya es prominente y los frutales están allí sembrados en plena producción. Y *monte bravo* el que ya se ha recuperado y es similar a la selva virgen, a donde los campesinos tan sólo se aventuran a cazar de día, tomando las precauciones necesarias para evitar los ataques de los espíritus habitantes de esa franja incierta.

60 Véase *Éxodo,* el boletín bimensual publicado por el Grupo de Apoyo a Organizaciones de Desplazados. URL: exodo.org.co

"Los Congos" son una de las comparsas más coloridas del carnaval de Barranquilla. Nina de Friedemann halló que los altos penachos adornados con flores de papel y las capas de sus disfraces rememoraban los trajes que cronistas del siglo XVI describían para los mandatarios kikongos.[61] Están emparentados con el baile de negros del carnaval de Mompox, en calidad de documentos coreográficos y musicales sobre el cimarronaje reiterado que tuvo lugar en la llanura caribe.[62] Como sucede en el resto del bajo Magdalena, e incluso en el Magdalena medio, los estribillos musicales que cantan los miembros de danzas y comparsas incluyen el desenmascaramiento de políticos corruptos, la denuncia de la carencia de servicios, la alusión de hombres que viajan a Venezuela en busca del empleo que no consiguen en su tierra, o las desventuras de las mujeres que ellos dejan atrás.[63]

Fuera de un escarnio público, matizado con colores y notas de tambor, quizás el carnaval no infrinja castigos adicionales. Y es posible que, más allá de la vergüenza, los culpables no paguen otras penas. No obstante, como para esas fiestas la impunidad es desconocida, su papel catártico va más allá de la risa e involucra el alivio por el conflicto dirimido mediante la teatralidad musical.

De las fiestas que los quibdoseños celebran en honor a su patrono, *San Pacho,*[64] se dice que son los carnavales más largos del mundo. Su apogeo tiene lugar durante la segunda semana de octubre, y está precedido por cuatro semanas de celebraciones en los barrios, mediante la puesta en escena de *lo difrá*, equivalente a las comparsas de la llanura caribe. Sobre carrozas motorizadas, en forma de góndola, miembros de cada barrio montan escenarios que representan hitos de las historias locales, regionales y nacionales. Con seguridad, ni el proceso de paz que el presidente Andrés Pastrana inició con las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia,

---

61 Nina S. de Friedemann. *Carnaval en Barranquilla*. Bogotá: Editorial La Rosa. 1985.
62 Jaime Arocha. *Op. Cit.* 1999.
63 Jaime Arocha. *Op. Cit.* 1999.
64 La fiesta patronal de Quibdó no se conoce como la de San Francisco de Asís, sino de San Pacho. El trato familiar a los santos, sin duda, es otra africanía fundamental.

ni las alzas en los combustibles y la canasta familiar se escapan de la imaginación de escenógrafos, sastres y maquilladores.

Las bandas de guerra de los colegios y de los militares son inusuales en muchos contextos carnavalescos. Sin embargo, en el carnaval de San Pacho siempre desfilan. Claro está que los músicos y los uniformados que los siguen marchan poco. Más bien contonean sus cuerpos con cierta discreción, poco exenta de sensualidad. Si en Quibdó la gente consigue afectar la raíz militar de las marchas mediante "corporalidades" de africanía, también logra convertir a la ciudad en un enorme tablado de baile, al cual confluyen *paisas,*[65] *libres,*[66] *cholos,*[67] *chilapos,*[68] turistas de los países del norte y devotos de quien, en la santería cubana, encarna al oricha Orula.

Espacios de convivencia interétnica como el descrito para Quibdó se multiplican por todo el afropacífico, a medida que se aproxima cada fiesta patronal. A los santos, la gente los balsea por los ríos, los cubre con joyas, los emborracha y, en el atrio de la iglesia de Boca de Pepé, le cantan a la Virgen de la Pobreza la forma como ella menea sus caderas bailando con San José.[69]

La imagen de una María que hace explícita su sensualidad ha estremecido a muchos de los curas que han visitado la Boca. Algo parecido sucede con la mojigatería del altiplano ante la champeta criolla de Cartagena.[70] Para muchos de quienes la originaron, recrea el sentido de la rebelión palenquera. Pero en Bogotá, su erotismo y violencia simbólica figuran como piedra de los conflictos raciales de Tibabuyes, un barrio de la localidad de Suba.

Corporalidad y gestualidad siempre han sido vehículos idóneos para ventilar desavenencias personales, familiares y colectivas.[71] Su teatralización y ritualización encauzan frustraciones por

---

65 En el litoral Pacífico, etnónimo para denominar a quien no es *cholo* (véase) ni *libre* (véase), así sea antioqueño o no.
66 Etnónimo que adoptaron los africanos y sus descendientes tan pronto obtuvieron su libertad. En el Baudó, sinónimo de persona negra.
67 Indígena embera, waunan o cuna.
68 En el Afropacífico, etnónimo para nombrar a los inmigrantes de los valles de los ríos Sinú y del San Jorge.
69 Jaime Arocha. *Op. Cit.* 1999. p. 154.
70 Claudia Mosquera Rosero y Marion Provansal. "Construcción de identidad caribeña popular en Cartagena de Indias a través de la música y el baile de Champeta". En: *Aguaita.* Nº 3. Cartagena: Observatorio del Caribe Colombiano. 2000. pp. 98-114.
71 Gregory Bateson. *Pasos hacia una ecología de la mente.* Buenos Aires: Ediciones Carlos Lohlé. 1992. pp. 427-498.

la vía de diálogos estéticos entre ejecutantes y espectadores.[72] Sin embargo, el sentido de ambas conductas depende del contexto dentro del cual se celebran, y, cuando el público no entiende el significado de muecas y contorsiones, la representación puede ocasionar efectos contrarios a los que el intérprete buscaba.

Hoy no se duda de que la identidad étnica también se pone en escena.[73] En los ámbitos de la vida cotidiana también hay significados que se han originado en contextos particulares. Por fuera de ellos, pueden ser objeto de traducciones opuestas. En Bogotá hay quienes envidian la elegancia con la cual visten muchos afrocolombianos. Otros la detestan por la forma como combinan colores o porque no disimulan atributos físicos. Unos llaman a la policía por lo alto del volumen de la música que la gente negra toca en sus celebraciones familiares; otros añoran ser invitados a uno de esos bailes que duran hasta la mañana siguiente, cuando la dueña de casa ofrece un sancocho de gallina. Hay gente que repudia la forma como muchos afrocolombianos se tocan al saludarse o al visitarse. Otras personas sueñan con expresar su afectividad sin inhibiciones. Hay muchachos blancos que se peinan con "dreadlocks", y son acusados de "sucios" por sus compañeros.

Consonancias y disonancias como las enumeradas aparecerán en los catálogos de lo que se tendrá que observar y conversar. Porque la convivencia interétnica no solo consiste en mecanismos para resolver conflictos de discriminación implícita o explícita. Sin duda el lenguaje que la gente emplea para nombrar la diferencia –o los chistes que inventa para resaltarla– tensiona o distensiona. Sin embargo, por espontáneo e inconsciente, el discurso de la comunicación no verbal tendrá que ser abordado de manera creativa.

Para mañana

Si hace diez años había quienes decían que en Bogotá no se veían negros, hoy no solo pesa la opinión contraria, sino la conciencia de que ellos han asumido sus nuevas vidas con una valentía y optimismo desconocidos entre otros pueblos étnicos desplazados por la fuerza. No obstante la adaptabilidad de los

---

72 Antonio Benítez Rojo. *La isla que se repite.* Madrid: Casiopea. 1999.
73 Benítez Rojo. *Op. Cit.* 1999. p. 40.

afrodescendientes al ámbito metropolitano, es necesario mantener vivo el recuerdo de las causas y de la gravedad de su expulsión territorial mediante la violencia.

Considerando que, hasta hace muy poco tiempo, a los afrodescendientes se les reconoció su calidad de pueblos étnicos, la percepción de su drama no equivale a la que muchas ONG tienen acerca de la desterritorialización de los indígenas colombianos. Por tanto, me parece necesario no solo contribuir a enriquecer el expediente étnico de los afrocolombianos, sino a deletrear huellas de africanía mandingas, bantúes, yorubas, akanes y carabalíes, como cimientos de futuros diálogos Sur-Sur. Esos diálogos son indispensables para lo que aquí he llamado *globalizaciones disidentes*. El que estas lleguen a ser antídotos del aniquilamiento cultural y físico de heterodoxias histórico-culturales dependerá del papel que, en su difusión y consolidación, desempeñen programas transnacionales orientados hacia el logro de la paz mundial. Tal es el caso de *La Ruta del Esclavo*.

V

PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS

ESCLAVOS, AMOS Y ESCRIBANOS

Rafael Antonio Díaz Díaz
PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA, COLOMBIA

Cuando se observa la base documental contenida en la historiografía colonial, se puede constatar que el empleo de la información proveniente de los registros notariales no tiene la dimensión que se puede esperar, especialmente considerando su potencialidad documental para los más diversos campos de la historia: social, político, económico, demográfico, geográfico y cultural. Los datos notariales, en efecto, todavía no han recibido la merecida atención por parte de la investigación histórica colonial. Incluso se podría llegar a afirmar que, en alguna medida, han sido marginados y, más aún, que han sido subestimados por los estudiosos, tanto nacionales como extranjeros. Tal situación causa todavía más sorpresa cuando se observa que la información registrada en las llamadas escribanías coloniales ofrece la ventaja de ser secuencial en el tiempo, con muy pocas interrupciones temporales, o con ninguna, lo que permite efectuar análisis seriados, de tipo cuantitativo y cualitativo, a lo largo de décadas o, incluso, en períodos de más de un siglo. Esta ventaja comparativa es relevante, cuando se piensa en el hecho de que varios repositorios documentales del Archivo General de la Nación (AGN) tienen la característica de no brindar información permanente y continuada en el tiempo.

En el terreno particular del estudio de las poblaciones esclavas, es notoria la ausencia de las investigaciones que acudan al registro, a la sistematización y al análisis del corpus documental de tipo notarial,[1] fenómeno particularmente inquietante si se piensa

1 El clásico trabajo de Colmenares sobre la sociedad y economía esclavista de la gobernación de Popayán representa uno de los esfuerzos pioneros en este

en el hecho de que los esclavos, dada la dinámica mercantil en la que estaban inmersos, eran consignados en los distintos tipos de instrumentos públicos a partir de datos primarios y básicos, como la edad, el sexo, el precio, las características físicas, el tipo de propietario, el lugar de asentamiento, tipo y condicionantes de manumisión y las relaciones familiares.

En el presente ensayo se presentarán algunas consideraciones metodológicas y temáticas, derivadas de una investigación adelantada substancialmente en la Sección Notarías del AGN, y centrada en el estudio de la población esclava asentada en el denominado mercado esclavista del área urbana y regional, el cual tuvo como centro de gravedad a Santafé de Bogotá durante los primeros cincuenta años del siglo XVIII.[2]

Se partió de la constatación de que la "invisibilidad" histórica del negro colonial –y también de amplios sectores "populares" de la Colonia como las llamadas castas y los mestizos– correspondía a una marginalidad historiográfica, dado que determinadas tendencias de la investigación histórica colonial habían preferido historiar las elites coloniales, la historia política institucionalizada y las entidades indígenas. Por tal motivo, se utilizaba preferentemente cierto tipo de fuentes primarias, y se desconocía la existencia de otras. Esto hizo posible la formulación de una primera pregunta metodológica: ¿qué camino y qué tipo de fuentes documentales podrían ser adecuados para el estudio de la población esclava en un tiempo y espacio determinados? En el campo metodológico de la historia social desarrollado desde la década de los años sesenta, se encontró la propuesta proveniente de la biografía colectiva o la *prosopografía*, especialmente para el análisis de la marginalidad social de mestizos, afromestizos, esclavos y vagabundos, en el escenario colonial, particularmente el ofrecido por el Nuevo Reino de Granada.[3] La elaboración de las biografías colectivas parte del presupuesto de

---

sentido. Véase Germán Colmenares. "Historia económica y social de Colombia". Tomo II. *Popayán: una sociedad esclavista, 1680-1800.* Bogotá. La Carreta. 1989.

2 El resultado final está contenido en Díaz Díaz, Rafael. *El sistema esclavista urbano y urbano-regional en Santafé de Bogotá, 1700-1750.* Tesis de doctorado en Historia. México. El Colegio de México. Centro de Estudios Históricos. 1995.

3 James Lockhart. "The Social History of Colonial Spanish America: Evolution and Potential". En: *Latin American Research Review.* VII, 1 Spring-1972. pp. 30-32. Nota Nº 14.

seleccionar un grupo social que, dadas sus características, ocupa un espacio específico en el panorama de la sociedad en su conjunto; es decir, que un sector social determinado, aunque tenga en su interior rasgos distintivos, es objeto de estudio por el hecho de comportar una naturaleza social genérica. Aspecto de suyo bastante complejo y crítico en el marco del orden colonial, dado que los procesos sociales, regionales o políticos inherentes a él, están profundamente marcados por su carácter formativo, flexible y de permanente reestructuración y ajuste. En este sentido, los esclavos ofrecían la ventaja relativa de conformar un grupo social claramente referenciado, a pesar de que connotaba peculiaridades diversas. Fue factible, entonces, homologar una información histórica heterogénea, aspecto que, en buena medida, se logró gracias a la utilización de bases de datos, como se verá más adelante.

Además, la metodología prosopográfica permitió agregar información primaria anteriormente subvalorada, como testamentos, juicios civiles y criminales, registros notariales, inventarios, testamentarias, inventarios de las temporalidades, contratos de trabajo o de aprendizaje, listas de batallones o de guarniciones militares. Todos esos documentos, no sólo proporcionaban información puntual sobre la cotidianidad y las características sociales de esos grupos, sino que ofrecían información seriada y datos cuantitativos de base social. Así, en el caso particular del sistema esclavista regional santafereño, los esclavos registrados por los escribanos reales también se encuentran anotados en otro conjunto de acervos documentales: juicios criminales, negros y esclavos, temporalidades, milicias y marina, moneda, censos, y otros. Todos esos documentos enriquecen y complementan la información estrictamente notarial.

En efecto, así como sucedió con otros sectores sociales, los esclavos que se asentaron en Santafé de Bogotá y en áreas regionales circunvecinas quedaron registrados, de muchas maneras en diferentes documentos, los cuales han dado origen a archivos notariales, religiosos, judiciales, criminales y administrativos. Los dos primeros se cuentan entre las fuentes más importantes para la construcción de series de datos referentes a diversas características históricas de los esclavos. No obstante, los archivos religiosos, en su gran mayoría, siguen cerrados a la investigación histórica de la época colonial e incluso de otros períodos de la historia colombiana, dado que la Iglesia Católica, en su conjunto, nunca ha permitido tener acceso a ellos. Por lo tanto, se encuentra fuera

del alcance del investigador un considerable cúmulo de información contenido en documentos de tipo parroquial (libros de nacimientos, bautismos, matrimonios y defunciones) y episcopal (visitas pastorales, correspondencia, etc.).

De ahí que la información notarial represente una de las fuentes documentales más significativas para nuestros propósitos, especialmente en lo que atañe a la posibilidad de armar datos seriados. Desde la óptica del mercado esclavista, el esclavo, en tanto objeto de propiedad y, como tal, un bien, al ser vendido, comprado, transferido o cedido, hipotecado y manumitido, quedaba consignado en documentos en los que se anotaban, individual o colectivamente, diversos tipos de datos. Para el efecto, tanto los habitantes de Santafé de Bogotá como los procedentes de otras zonas provinciales (Tocaima, La Sabana, Honda, Tunja, Anapoima, etc), acudían ante los escribanos reales con el fin de regularizar y legalizar tales transacciones. Acerca de la Sección Notarias del AGN como acervo documental, se debe empezar por precisar lo que este significa para cualquier trabajo de investigación, especialmente en términos logísticos. No se necesita mucho tiempo para percatarse de que se trata de un laberinto, cuyas entradas y salidas se eligen al azar o siguiendo una simple intuición temporal. Aunque los archivos son, en alguna medida, laberintos que poseen una guía mínima que facilita moverse en ellos, este no es el caso de la Sección Notarías del AGN, cuya única guía existente solo indica, en verdad, sus límites externos, al señalar cronológicamente los notarios, su período y la cantidad de volúmenes o libros pertenecientes a cada uno de ellos. El conocido índice Ritchmond es de una utilidad restringida a las investigaciones que tratan sobre aspectos referidos a la dinámica de la comercialización agraria. En suma, sin índice y sin descriptores, el investigador se verá obligado a revisar escribano por escribano, volumen por volumen y expediente por expediente. De ahí que sea urgente diseñar propuestas que conduzcan a la elaboración de guías o de índices que permitan una mayor accesibilidad a los fondos notariales, básicamente porque su ausencia constituye un factor, además de otros, que aleja el interés de los investigadores.[4]

4 Un modelo de índice genérico es el elaborado por el Instituto Colombiano de Cultura Hispánica. Índice de dotes, mortuorias y testamentos existentes en las Notarías de Santa Fé de Bogotá. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica. 1994. Colección Índices, Título Y.

Complementariamente, en la medida en que la dinámica social de los esclavos trascendía los procedimientos jurídicos propios de las escribanías reales, alcanzaba la órbita de otras instancias de la administración civil y religiosa. Fueron consultados, en consecuencia, otros documentos coloniales, los cuales permitieron visualizar diversos tipos de problemas nuevos o complementarios a los percibidos en la información notarial. Entre otros fondos se revisaron los de alcabalas, censos, conventos, curas y obispos, negros y esclavos, monedas, policía, mapoteca y temporalidades.

En el Archivo General de la Nación, las escribanías coloniales de la ciudad colonial de Santafé de Bogotá están comprendidas y clasificadas actualmente en tres notarías (1a., 2a. y 3a.) y constituyen la Sección Notarías.[5] Las escribanías del siglo XVIII totalizan 417 volúmenes, de los cuales aproximadamente menos de la mitad corresponden al período 1700-1750. Desde las primeras pesquisas se constató la enorme complejidad y el inmenso volumen de la información notarial. Fue entonces cuando se requirió del diálogo entre el archivista, el historiador y el especialista en informática, quienes, desde sus propias perspectivas y de manera alternativa, vieron la necesidad de diseñar una base de datos que facilitara la organización, la clasificación y el procesamiento de la ingente cantidad de datos. Tomando como soporte la versión DBASE III PLUS y definiendo un conjunto de variables (edad, sexo, precio, espacialidad –natural de, vecino de, residente en–, cargo, origen africano, cónyuge, etc) se precisaron sesenta campos alfanuméricos, incluidos campos "memo" para el registro textual de información básica primaria. Los sesenta campos se estructuraron a lo largo de cuatro "páginas", para vaciar en ellos información específica. En la primera se consignó información referencial de tipo general: año, notario, tipo de operación, precio, etc. Las tres restantes registran información según los tres actores principales del proceso esclavista: el otorgante, el adquiriente y el esclavo.[6]

---

5 Es pertinente aclarar que, en su conjunto, la Sección Notarías del AGN abarca desde el año de 1556 hasta 1962, amplio período distribuido a lo largo de 10 notarías. Totaliza 7751 tomos de protocolos, 647 libros de registro de instrumentos públicos y privados, 12 rollos de microfilms y 858 libros de índices notariales de la Ritchmond Petroleum Company. Véase Archivo General de la Nación. Guía General. Tesoros Documentales. Bogotá. Archivo General de la Nación. 1996. pp. 778-780.

6 La estructura y el listado de los 60 campos alfanuméricos se pueden apreciar

Dado que la lectura, la revisión y el acopio de la información, así como su digitación en la base de datos (DBASE III PLUS) constituían actividades que demandaban un tiempo considerable, era prácticamente imposible examinar unos 150 ó 200 volúmenes notariales; por lo tanto, se decidió efectuar una lectura cruzada de los primeros cincuenta años notariales del siglo XVIII: 1700-1710 en la notaría 1a.; 1710-1720 en la notaría 2a.; 1720-1730 en la notaría 3a.; 1730-1740 en la notaría 1a., y 1740-1750 en la notaría 2a., procedimiento con el que se lograron revisar 64 volúmenes.

Como ya se anotó arriba, con el fin de vaciar toda esa información heterogénea se diseñó una base de datos con sesenta campos referidos a información de tipo general del otorgante, del adquiriente y del esclavo. Los campos se definieron a partir de variables como tipo de operación, precio, designación racial o étnica, edad, sexo, estado civil, vínculos familiares, oficio, cargo, espacialidad (natural de, vecino de y residente en), generación del esclavo (bozal, negro, mulato, etc.), tipo y condiciones de la manumisión y origen étnico africano, para señalar solo las más relevantes.

Desafortunadamente, la información no es uniforme ni para el conjunto de las variables ni para el de los campos. Por ejemplo, de un total de 3164 registros de una de las muestras, solo la mitad aportó datos sobre precios, y para los grupos de edades la información fue del 68%. Un vacío relevante tiene que ver con los oficios de los esclavos, ya que anotar esos datos era más bien una excepción que una norma. De todas maneras, el procesamiento estadístico arroja tendencias significativas, y, en algunos casos, concluyentes, si las comparamos con otras realidades regionales esclavistas, además de que no se puede soslayar el carácter seriado o cronológico de la información.

La muestra que, según su naturaleza y sus características, sirvió de base para todo el estudio, totalizó 6616 esclavos, y se distribuyó en tres muestras, de la siguiente manera: 3164 registros individuales con información para propietarios (compradores y vendedores), esclavos y manumisos; 1983 registros colectivos de esclavos como parte de operaciones efectuadas básicamente con

---

en el Anexo 1 de este artículo. Otro Software apropiado para este tipo de exigencias analíticas, documentales y de información es el SPSS, conocido como el Statistical Package for Social Sciences.

unidades agrarias (haciendas). Estos dos primeros tipos de muestra provienen de las fuentes notariales y corresponden al período 1700-1750. La tercera muestra alternativa sumó 1469 registros individuales, y abarca un amplio período para distintos años discontinuos entre 1638 y 1802. Está compuesta por 19 inventarios de haciendas y minas de diversas regiones neogranadinas. En este último caso, la información fue extraída de varios fondos coloniales y se manifiesta también en forma desigual. Por ejemplo, no para todos los casos, se dan los datos sobre precio o edad.

Las variables de sexo y edad fueron las más persistentes en el momento de recopilar los datos, sobre todo en la primera y en la tercera muestras, lo que permitió construir la estructura poblacional sobre sus dos elementos básicos –sexo y edad– de la demografía histórica, según uno de sus teóricos.[7] La determinación del género sexual no ofrece dudas –aunque en muy pocos casos no hay una clara referencia de género–, mientras que la fijación de la edad estuvo sometida a ciertas variaciones, especialmente si no se contaba con registros civiles o si se pretendía establecer un precio favorable; empero, no es posible suponer una situación generalizada de fallas al reconocer la edad de un esclavo y, en todo caso, para las que se presentaron, ese margen de error esta asimilado por los grupos de edades de 5 y de 10 años. Así, la estructura sexual se superpuso a la edad, agrupada en períodos de 5 y 10 años; no obstante, cuando estos dos indicadores, sexo y edad, se cruzaron con otro tipo de variables –espacialidad, oficio, generación, etc.–, la información pierde su fuerza inicial en términos relativos, no solo por el descuido del escribano y de los agentes mercantiles al registrar los datos, sino por el comportamiento distintivo de cierto conjunto de procesos y fenómenos históricos. No se podía esperar, por ejemplo, un volumen importante de información sobre concesiones de la libertad, puesto que los amos no estuvieron muy dispuestos a otorgarlas.

Dado que, por lo menos hasta 1750, no se cuenta con estadísticas globales de la población colonial del Nuevo Reino de Granada por regiones o por períodos, se torna imposible analizar, contrastar y comparar los datos demográficos sobre esclavos en relación con la población total, "idea esencial" de la demo-

---

7 T.H. Hollingsworth. *Demografía histórica. Cómo utilizar las fuentes de la historia para construirla.* México: Fondo de Cultura Económica. 1983. p. 13.

grafía histórica; de la misma manera, no se dispone de información que permita medir las tasas de natalidad y mortalidad de los esclavos por sexo, edad y grupos étnicos o generacionales, ponderaciones vitales para cuantificar el número total de un contexto poblacional.

Por tanto, y mientras no se tenga acceso a los archivos parroquiales santafereños y de los centros urbanos o semiurbanos, la demografía esclavista en el Nuevo Reino de Granada y su análisis tendrán que ver sobre todo con la historia demográfica, en el sentido de intentar explicar y entender las variaciones de la población esclava desde los movimientos o cambios históricos, especialmente si determinados resultados demográficos influyen de alguna manera en la configuración de los procesos históricos. En consecuencia, es muy difícil adelantar estudios de demografía histórica de las poblaciones esclavas, ya que para esta la "principal preocupación es lograr estimaciones exactas de los números humanos", saber el tamaño real de la población o determinar los cambios demográficos en períodos de hasta ciento cincuenta años o más.[8]

Esta advertencia tiene que ver con la validez o la invalidez de las muestras y de las estadísticas, asunto difícil de establecer en tanto no se conozcan cuadros demográficos más completos y globales. Se considera, sí, que las muestras, especialmente las dos primeras, son extensas en tiempo y espacio, no solo debido a que su tamaño es relativamente grande, sino porque las variables definidas están en función de un grupo humano –los esclavos– con características y comportamientos *sui generis*, separado del resto de los componentes sociales para poder efectuar su análisis.

Aunque no es un indicador confiable ni determinante, el número de operaciones registradas con esclavos puede ser un primer índice de la tendencia en el aumento o en la disminución de la población. Según la primera muestra, se aprecia una curva que, a lo largo de más de la mitad del período, va subiendo desde 390 esclavos, en la primera década (1700-1709), hasta alcanzar un tope máximo de 1038 esclavos, en 1739, y cae bruscamente en el último decenio (1740-1750) a 238 esclavos. En general, esa curva ascendente en los primeros cuarenta años y descendente en los últimos diez domina el comportamiento de todas las variables

8 *Ibíd.* pp.11, 30-32.

individuales y combinadas, e indica, probablemente, una tendencia de la población esclava a tener incrementos relativos. La caída en los últimos diez años probablemente se deba a las consecuencias de la epidemia de viruela ocurrida en Santafé de Bogotá, en la sabana y en áreas circunvecinas durante el año 1733. La peste no tuvo repercusiones inmediatas, pero dejó secuelas que se evidenciaron cinco o diez años más tarde.[9]

En este orden de ideas y con el propósito de cubrir, en el futuro, otros períodos históricos coloniales, la Sección Notarías del AGN podría, *grosso modo*, arrojar información para no menos de unos 20 000 esclavos durante los tres siglos de vigencia del orden colonial. Tal población se caracterizaba, no solo por tener como zona de asentamiento a Santafé de Bogotá, sino por reflejar una movilidad espacial significativa, que conecta, a distintos niveles, diversas regiones. Por ejemplo, connotados miembros de la elite santafereña llegaron a poseer esclavos en áreas tan alejadas como la provincia y la región cacaotera de Mérida y Maracaibo, o personas procedentes de elites regionales, como Antioquia, ingresaban a los conventos santafereños, y entregaban, como dote, minas con esclavos ubicadas en aquella gobernación.

En efecto, cuando, por ejemplo, se combinaron las variables precio, edad y espacialidad, fue notorio observar cómo se obtuvo información adicional que está en íntima relación con la posibilidad de estructurar flujos y reflujos espaciales en cuanto a la movilidad de los esclavos, ya sea entre regiones o entre sectores económicos. Un aspecto importante y ventajoso de esta fuente notarial es el hecho de que instrumentos públicos como las escrituras de compra-venta de esclavos, las cartas de ahorro y de libertad y las escrituras de cesión graciosa de algún esclavo mencionan, con relativa frecuencia, el notario y la fecha del instrumento público anterior, lo que permitió acumular y precisar información adicional que remitió a varios notarios más. De esto se derivan dos puntos ventajosos: primero, a medida que se avanzaba en la búsqueda de los datos, iba surgiendo información adicional importante, que no solo ensanchó la cobertura temporal, sino que permitió apreciar mejores dinámicas propias de las relaciones esclavistas; segundo, en tanto que la infomación básica o primaria y la adicional hacen

9 En 1733 la epidemia de viruela era corriente. AGN, Sección Notarías. Notaría 1a. v. 152, f. 48 v.

referencia a una misma persona o a un mismo conjunto de personas, se abre un espacio relevante para la puesta en práctica de la prosopografía como vía metodológica.

Ahora bien, la información recopilada se refiere sobre todo, aunque no exclusivamente, al grupo esclavo –mulatos y negros–, y, en menor medida, a pardos o zambos. En este punto se evidencia otro aspecto de la información que no se puede soslayar: la experiencia y la evolución generacional de la población esclava, esto es, el desdoblamiento de los bozales en negros y negros "criollos", y de estos en mulatos y mulatos "criollos". En este tipo de información prevalecen las cartas de compra-venta, seguidas por las cartas de ahorro y libertad, las escrituras de donación de esclavos, los testamentos, los inventarios y la concesión graciosa de la libertad mediante cláusula testamentaria.

La información notarial referida a los esclavos hace suponer que los antepasados de los grupos más representativos de la población negra asentada en el mercado esclavista santafereño participaron en un doble proceso, que puede ser catalogado como "urbanización-ruralización de la esclavitud negra". En el caso particular de la urbanización de esclavos, la dinámica se pudo haber gestado desde el momento en que la primera generación de esclavos alcanzó la etapa que Mellafe llama, en términos económicos, "esclavitud improductiva",[10] esto es, el momento en que un esclavo o una esclava, por razones de edad, enfermedad, vejez prematura, accidente de trabajo, etc., se tornaba incapaz de llevar a cabo actividades productivas mediante el empleo pleno de su fuerza de trabajo. Cuando esto sucedía, el esclavo era adscrito, por lo general, al servicio doméstico en el área rural, principalmente en la casa que el amo tenía en la ciudad. En algunos casos, los esclavos improductivos eran trasladados junto con sus hijos o cónyuges.

Sin embargo, la "esclavitud improductiva" –motor del proceso de urbanización de la esclavitud negra– no solo era resultado del desgaste físico del esclavo, sino que era también muestra de la ostentación propia de la aristocracia y de las elites urbanas; en efecto, pronto el esclavo mozo, el esclavo sirviente, el esclavo cochero, el esclavo de librea, las esclavas ayas o nodrizas, etc., se

---

10 Rolando Mellafe. *La esclavitud en Hispanoamérica*. Buenos Aires: EUDEBA. 1964. pp. 78-79.

convirtieron en símbolos externos del poder, del lujo y de la riqueza. En este último caso, además, es muy probable que muchos esclavos no hayan experimentado la fase rural de la explotación de su trabajo, sino que fueron adscritos directamente a las faenas propias de la esclavitud improductiva, con lo que la urbanización de la esclavitud se convirtió en un proceso directo.

No obstante, la información del AGN-Notarías sugiere también, y de una manera relevante, la presencia de dinámicas espaciales de movilidad, que conectaban la ciudad o los centros urbanos, como Tocaima, con áreas rurales ubicadas en regiones periféricas o aledañas y en regiones más alejadas, o desplazamientos que imbricaban un *continuum* espacial mayor, con una concentración relativa en la entonces designada "tierra caliente" o jurisdicción de Tocaima. Dado que no sin sorpresa descubrimos que los precios de los esclavos rurales eran menores respecto a los precios de los urbanos, se requiere, entonces, ahondar más en la naturaleza global de esos desplazamientos, así como en el análisis de las condiciones sociales reales de los esclavos rurales.

Ahora bien, las peculiaridades sociales y económicas de los compradores y de los vendedores implicados en las transacciones con esclavos estructuran una especie de "prosopografía alterna", en el sentido de analizar el perfil de los propietarios, contexto en el que fue posible plantear unos primeros esquemas cotidianos en la relación amo-esclavo y llegar a la caracterización de este sistema esclavista regional como un tipo particular de esclavitud clerical, dado el notorio control, directo e indirecto, que ejercía en su conjunto la Iglesia Católica sobre la tenencia y la hipoteca de esclavos. En efecto, se obtuvo información variada acerca de los propietarios, como sus cargos y oficios, su lugar en la estratificación social, su grado de correspondencia respecto de los sectores sociales privilegiados o hegemónicos y, en fin, sus actividades socioeconómicas, lo que nos permitió asomarnos a la dinámica urbana y rural de los esclavos; claro, no solo se tomó en cuenta a los que compraban y a los que vendían, sino también a los que concedían la libertad o cedían un esclavo. Igualmente, se investigó si la persona que realizaba cualquiera de estas acciones era hombre o mujer; al respecto, por ejemplo, se observó que las mujeres constituyen el mayor número de propietarias que concedieron la libertad por distintos motivos y a través de diferentes mecanismos. La diferencia en la posesión de los esclavos, según el perfil de los propietarios,

permite hacer unas primeras observaciones respecto de los variados oficios desempeñados por los esclavos, quienes, con diversos ritmos temporales, cambiaban de dueño o dueña: de una mujer recluida en algún convento santafereño pasaban a un funcionario eclesiástico, a un militar o a un abogado, un arriero o un propietario de haciendas. También, es posible advertir cambios drásticos en la dinámica o en la cotidianidad urbana y rural de los esclavos, cuando, por ejemplo, eran cedidos a órdenes religiosas que poseían conventos o conventos-hospitales, o cuando eran adquiridos por dueños de recuas.

Respecto de los datos sobre precios de esclavos se observó un notorio contraste entre el sistema esclavista santafereño y el establecido en la gobernación de Popayán, incluidos los distritos mineros chocoanos. En la primera mitad del siglo XVIII, eran más costosos los esclavos vendidos en Popayán que los comercializados en el área santafereña, situación que en buena medida se explica por el hecho de que en esta última existía una preponderancia demográfica de los esclavos mulatos y una muy baja frecuencia en las transacciones con bozales. Esta situación, unida al fenómeno demográfico de un equiparamiento de género, muestra al mercado y al sistema esclavista santafereño como entidades no dependientes de la trata atlántica de esclavos, con niveles interesantes de relativa estabilidad demográfica y con mecanismos mercantiles doméstico-regionales de carácter interno-local en la transacción de esclavos. Para llegar a este nivel de las conclusiones, precisa ubicar la sistematización y el análisis de la información notarial en dos perspectivas metodológicas íntimamente imbricadas: por un lado, el ejercicio comparativo con otros contextos esclavistas del Nuevo Reino de Granada (Popayán, Cartagena o Venezuela) y de la América colonial (Brasil, Cuba, Quito o la Nueva España); y, por el otro, efectuar distintas miradas de los sistemas esclavistas regionales desde lo espacial, lo demográfico, lo económico y lo social, sin dejar de considerar, por supuesto, la visión cultural.

Las peculiaridades del sistema esclavista santafereño se proyectan de manera crítica y compleja al cruzar las variables precio, espacialidad y género. En ciudades como Santafé de Bogotá y Tocaima y, en general, en los restantes centros urbanos, las mujeres desempeñaban un papel social fundamental en los oficios, hasta el punto de ser valoradas económicamente con precios mayores

que los de los hombres. De hecho, en ese período Santafé era una ciudad típicamente femenina, no solo en el orden cuantitativo, sino también en el nivel cualitativo. Y, contra lo que se pudiera sospechar, las esclavas y los esclavos del entorno urbano costaban, en promedio, más que los que se hallaban en haciendas y unidades agrarias, lo que podría estar evidenciando un panorama de crisis agraria en la "tierra caliente" durante la primera mitad del siglo XVIII o un estado social crítico o calamitoso de la población esclava rural. Son preguntas o cuestiones que quedan abiertas a la investigación y a la búsqueda de información en los archivos regionales. El bajo nivel del valor de los esclavos rurales respecto de los precios urbanos también podría deberse, de alguna manera, a la pobre especialización laboral de los esclavos de las haciendas, dado que la documentación es absolutamente parca en brindar información sobre los oficios rurales de los esclavos. Aquí se demuestra cómo datos, cifras y análisis cuantitativos conducen a exámenes de tipo social y cualitativo.

Por último, señalaremos de manera puntual un conjunto de perspectivas de investigación, sugeridas no solo por los datos notariales, sino por información contenida en otras fuentes documentales:

1. Constitución y reconstitución de la familia negra, ya sea esclava o libre. Algunos datos aislados indican que el medio rural tendía a mantener unida la familia esclava. Al respecto podríamos preguntar cuál de los dos sectores tradicionales que empleaban mano de obra esclava –el rural o el urbano– tenía mayor disposición a unificar o a disgregar la familia del esclavo, y por qué. En esta misma perspectiva, hay que indagar más acerca de la situación en que uno de los cónyuges era esclavo y el otro libre. Lo que está claro es la constitución de familias esclavas de tipo extendido, con un marcado carácter matriarcal, esto es, la mujer como el "cimiento" de la estructura familiar y la ausencia crítica del padre esclavo.

2. El proceso de manumisión de los esclavos, al parecer, era bien diferente; probablemente la práctica más común era la concesión graciosa de la libertad por medio de cláusula testamentaria. Otra experiencia era la compra de la libertad por el mismo esclavo. Lo que parece constituir una doble tendencia era que, por un lado, la manumisión y la condición social de los "libertos" se asemejaba mucho a lo que hemos denominado una "parodia

de la libertad" y, por el otro, la mujer esclava era la protagonista, especialmente en el medio urbano, de la manumisión en términos de ser más exitosa en la consecución de la libertad para ella o para sus hijos. En su estrategia funcionó muy claramente la cercanía sentimental que establecía con sus propietarios.

3. El tono de los testamentos y de sus cláusulas deja vislumbrar una primera información que tiene que ver con las relaciones entre los patrones o amos con sus criados y sirvientes, tanto esclavos como indígenas y mestizos. No perder de vista esta sugerencia es importante en la medida en que un buen número de esclavos y de mulatos eran servidores domésticos, tanto en las casas urbanas como en las haciendas.

4. De la documentación emerge la imagen del esclavo como agente económico propio y autónomo, la cual amenaza rigurosamente los estereotipos tradicionales sobre la institución de la esclavitud: esclavos propietarios de bienes, mulatos agricultores que vendían sus productos en los mercados locales, ahorraban un cierto dinero para comprar la libertad o administraban asuntos de la economía doméstica o de una hacienda. Este fenómeno ha sido catalogado como la constitución de una "economía propia" de los esclavos que, junto al de la renta de esclavos y al establecimiento de acuerdos para obtener gradualmente la libertad, hace pensar en la existencia de un proceso global al que hemos designado como la "discursividad de la esclavitud" que, de paso, nos aleja de esa imagen fría del esclavo como objeto-mercancía y de la relación distante y congelada entre amos y esclavos.

5. Finalmente, el estudio de los sistemas esclavistas regionales en documentos notariales y de otra naturaleza abre indudablemente la posibilidad importante de plantear el estudio histórico global de un sector social colonial, compuesto, a su vez, por grupos tanto diferentes como afines: los esclavos –bozales, negros y mulatos–, y los libres –negros y mulatos–. Al respecto es relevante advertir la necesidad y la validez de manejar un *continuum* entre la esclavitud y la libertad, siempre y cuando se respete la autonomía social de cada uno de sus mundos y se tengan siempre presentes sus relaciones particulares y generales (pensemos, por ejemplo, en el esclavo casado con una mulata libre). Al estudiarlos en conjunto se tendría una fisonomía social más acabada de este sector de la sociedad colonial, acorde con las variaciones e interacciones regionales y locales.

ANEXO 1

ESTRUCTURA DE LA BASE DE DATOS. REGISTRO DE ESCLAVOS, OTORGANTES Y ADQUIRIENTES

Campo	Código	Tipo de campo	Descripción
1.	Notaría	Numérico	Notaría 1a., 2a. ó 3a.
2.	Vol	Numérico	Tomo o volúmen
3.	Lugar	Numérico	Lugar de expedición
4.	Día	Numérico	Día de expedición
5.	Mes	Numérico	Mes de expedición
6.	Año	Numérico	Año de expedición
7.	Opera	Numérico	Tipo de operación: venta, cesión, manumisión, etc.
8.	Precio	Numérico	Valor de la transacción
9.	Moneda	Alfabético	Descripción del tipo de moneda: reales, patacones
10.	Causa	Alfabético	Campo Memo. Observaciones, aclaraciones, etc.
11.	Exp	Numérico	Expediente formado con las operaciones de un mismo esclavo
12.	Otor	Alfabético	Nombres y apellidos completos del otorgante
13.	Otortipo	Alfabético	Tipo de otorgante: privado, institucional, etc.
14.	Odesig	Numérico	Designación del otorgante: español, "criollo", etc.
15.	Oedad	Numérico	Edad del otorgante
16.	Osexo	Numérico	Sexo del otorgante
17.	Oestado	Numérico	Estado civil del otorgante: soltero, casado, viudo, religioso
18.	Oconyu	Numérico	Descripción por código del cónyuge del otorgante
19.	Oofic	Numérico	Tipo de oficio del otorgante
20.	Ocargo	Numérico	Cargo desempañado por el otorgante
21.	Otitulo	Numérico	Título honorífico y/o nobiliario del otorgante
22.	Onatural	Numérico	Lugar de nacimiento del otorgante
23.	Ovec	Numérico	Lugar de donde es vecino el otorgante
24.	Oresid	Numérico	Lugar donde es residente el otorgante
25.	Adqu	Alfabético	Nombres y apellidos completos del adquiriente
26.	Adesig	Numérico	Designación del adquiriente: español, "criollo", "libre", etc.
27.	Aedad	Numérico	Edad del adquiriente
28.	Asexo	Numérico	Sexo del adquiriente
29.	Aestado	Numérico	Estado civil del adquiriente: soltero, casado, viudo, religioso
30.	Aconyu	Numérico	Descripción por código del cónyuge del adquiriente
31.	Aofic	Numérico	Oficio del adquiriente
32.	Acargo	Numérico	Cargo del adquiriente

Campo	Código	Tipo de campo	Descripción
33.	Atítulo	Numérico	Título honorífico y/o nobiliario del adquiriente
34.	Anatural	Numérico	Lugar de nacimiento del adquiriente
35.	Avec	Numérico	Lugar de donde es vecino el adquiriente
36.	Aresid	Numérico	Lugar donde es residente el adquiriente
37.	Esclavo	Alfabético	Nombre (s) del esclavo. Raras veces se señala el apellido.
38.	Edesig	Numérico	Designación del esclavo: bozal, muleque, negro, mulato, zambo, pardo, etc.
39.	Eedad	Numérico	Edad del esclavo
40.	Esexo	Numérico	Sexo del esclavo
41.	Eestado	Numérico	Estado civil del esclavo
42.	Econyu	Numérico	Descripción por código del cónyuge del (la) esclavo (a)
43.	Eofic1	Numérico	Primer oficio del esclavo
44.	Eofic2	Numérico	Segundo oficio del esclavo
45.	Ecargo	Numérico	Cargo desempeñado por el esclavo
46.	Enatural	Numérico	Lugar de nacimiento del esclavo
47.	Evec	Numérico	Lugar donde es vecino el esclavo
48.	Eresid	Numérico	Lugar donde es residente el esclavo
49.	Nesclav	Numérico	Número de esclavos implicados en esta transacción
50.	Pesclav	Alfabético	Parentesco de los esclavos en transacciones colectivas: abuela, madre, nieta, hija, hijo, etc.
51.	Eubicof	Alfabético	Ubicación espacial del oficio del esclavo: rural, urbano
52.	Eoflug	Numérico	Lugar donde está ubicado el oficio del esclavo
53.	Eespac	Numérico	Espacialidad urbana o rural del esclavo
54.	Egenerac	Numérico	Aspecto generacional del esclavo: bozal, negro, negro criollo, mulato, mulato criollo
55.	Emanum	Numérico	Tipo de manumisión concedida al esclavo: voluntaria, condicionada, por compra, etc.
56.	Econd	Alfabético	Campo Memo. Se registran las condiciones y las circunstancias que rodean la manumisión
57.	Estatus	Numérico	Se consigna el estatus del esclavo: esclavo, libre
58.	Eorigen	Numérico	Origen étnico africano del esclavo: congo, guinea, carabalí, angola, settre, etc.
59.	Cvanter	Alfabético	Campo Memo. Se registran los datos pertinentes a las compra-ventas anteriores del esclavo
60.	Fojas	Alfa-Numérico	Se registran la o las fojas correspondientes al documento: por ejemplo: 120r-125v.

Notas aclaratorias:

* La información general se consigna en los once primeros campos y en el campo No. 60.
* La información del otorgante se consigna entre los campos 12 y 24.
* La información del adquiriente se consigna entre los campos 25 y 36.
* La información del esclavo se consigna entre los campos 37 y 59.

La base de datos permite procesar la información cruzando los distintos campos, a excepción de los campos memo. Por ejemplo, se le puede pedir que procese el total y el porcentaje de las mujeres esclavas mulatas con edades entre 10 y 15 años vendidas en el período 1720-1729.

LA DIÁSPORA AFRICANA DESDE SUS FUNDAMENTOS

Kenneth G. Kelly
UNIVERSIDAD DE CAROLINA DEL SUR, ESTADOS UNIDOS

Desde 1960, el interés por las consecuencias culturales y sociales de la diáspora africana ha aumentado significativamente. Sin embargo, la contribución de la arqueología al estudio de las gentes de la diáspora no ha llevado el mismo ritmo.

Solo a partir de los últimos quince años, los estudios arqueológicos sobre la esclavitud y la vida en las plantaciones se han hecho temas relevantes, pero el estudio del impacto que tuvo el comercio de esclavos en el Atlántico sobre las sociedades africanas todavía se mantiene en la infancia. La arqueología histórica puede contribuir mucho para alcanzar un conocimiento más integral de las personas anónimas, ya fueran esclavizadas o libres. Este trabajo discute el potencial que posee la arqueología histórica para ayudar a entender las complejidades de la diáspora, usando ejemplos de proyectos arqueológicos en Benín y Jamaica. Excavaciones en Savi, Benín, capital del comercio esclavo del estado de Hueda, arroja luces sobre el papel activo representado por las elites africanas en la negociación de contactos interculturales. Evidencia arqueológica en la Plantación Seville, en Jamaica, demuestra cómo los africanos esclavizados renegociaron las circunstancias de su esclavitud, para asegurarse un grado de autonomía distinta de la permitida por el hacendado.

La diáspora africana del suelo hacia arriba: La importancia de la arqueología histórica en los estudios de diáspora

La diáspora africana de los últimos quinientos años ha demostrado ser uno de los eventos más importantes y definitivos en la creación del mundo moderno. Las huellas del impacto de este movimiento de población son evidentes en cualquier lugar de América. Además, se puede plantear un argumento convincente que muestra los efectos duraderos de la diáspora en todo el resto del mundo, al afirmarse que el colonialismo económico y político de los europeos fue sustentado, en buena parte, por la riqueza generada en plantaciones, fincas y minas por los africanos que laboraban en la diáspora. Como el interés académico por las consecuencias sociales y culturales de esta migración ha aumentado en los últimos treinta años o más, ha aparecido un vasto e importante acopio de investigación, que ha venido a enriquecer nuestro conocimiento del contexto histórico de la diáspora africana, y las experiencias de los africanos esclavizados. De esta academicidad histórica, relativamente poco se basa en fuentes primarias de africanos en la diáspora.[1] Esto es particularmente cierto para el período anterior al siglo XIX, en el cual, a lo largo de América, importantes obstáculos legales, sociales y educacionales impidieron la alfabetización generalizada entre africanos. Como resultado, una buena parte de nuestro conocimiento de la experiencia africana nos ha llevado a través de una variedad de fuentes documentales, que incluye cuentas de viajeros, diarios, testamentos, inventarios probatorios, documentos legales, cuentas y anuncios periodísticos, procesos económicos y bitácoras de embarque.[2] La mayoría de estas fuentes documentales fueron escritas por personas de origen eu-

---

1 Confrontar Linda Brent. *Incidents in the Life of a Slave Girl.* San Diego, CA: Harvest/Harcourt Brace Jovanovich. 1973; Frederick Douglas. *Narrative of the Life of Frederick Douglas, An American Slave.* New York: Penguin, Inc. 1968; Olaudah Equiano. *Equiano's Travels: The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano or Gustavus Vassa, the African.* New York: Praeger. 1967; Solomon Northrup. *Twelve Years a Slave.* Baton Rouge: Louisiana State University Press. 1968.

2 Veáse Roger D. Abrahams y John F. Szwed. *After Africa.* New Haven: Yale University Press. 1983; Michael A. Gómez. *Exchanging Our Country Marks: The Transformation of African Identities in the Colonial and Antebellum South.* Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1998; Philip D. Morgan. *Slave Counterpoint.* Chapel Hill: University of North Carolina Press. 1998.

ropeo, generalmente de un estatus socioeconómico superior. Esto deja poco espacio al testimonio directo de autoría de los mismos africanos.

No obstante, hay otra fuente de información cuyos orígenes están en los pensamientos y actividades de los africanos: el remanente físico de sus acciones, y la unión entre sus características distintivas y los artefactos que ellos crearon. El estudio arqueológico de esos restos, al combinarse con los detalles históricos provenientes de las variadas fuentes documentales, brinda luz sobre la vida de esas personas. Cierto número de estudios, ahora clásicos, como el de James Deetz *In Small Things Forgotten*, 1996, ha demostrado la utilidad de perseguir trabajos de arqueología histórica para mejorar el conocimiento de las transformaciones sociales, culturales y económicas que han tenido lugar durante los últimos quinientos años y cómo estas transformaciones se manifestaron entre la gente común del pasado. Desde 1970, el estudio de las experiencias de los africanos en la diáspora se ha convertido en una importante fuente para la investigación de la arqueología histórica y mucho de este trabajo ha apuntado hacia la esclavitud en las plantaciones en el sudeste de los Estados Unidos y el Caribe angloparlante.[3] Esta labor ha desafiado, entre otras cosas, a una cantidad de suposiciones referidas a la vida en las plantaciones, tales como la creencia de que a los trabajadores esclavos se los alimentaba desde una cocina común en la plantación y que no se les permitía ni la posesión ni el uso de armas de fuego.[4] Entre las muchas formas con que la arqueología histórica ha enriquecido nuestro conocimiento sobre la manera en que los africanos esclavizados crearon su mundo, están las contribuciones a sus dietas, derivadas de la cacería, pesca y trampas, y el mantenimiento encubierto de prácticas religiosas derivadas de África, como se

3 Douglas V. Armstrong. *The Old Village and the Great House: An Archaeological and Historical Examination of Drax Hall Plantation, St. Ann's Bay, Jamaica*. Urbana: University of Illinois Press. 1990; Jerome S. Handler y Frederick Lange. *Plantation Slavery in Barbados: An Archaeological and Historical Investigation*. Cambridge: Harvard University Press. 1978; Theresa A. Singleton (ed.). *The Archaeology of Slavery and Plantation Life*. Orlando, FL: Academic Press. 1985; Theresa A. Singleton y Mark D. Bograd. *The Archaeology of the African Diaspora in the Americas*. The Society for Historical Archaeology. 1995; Anne Elizabeth Yentsch. *A Chesapeake Family and their Slaves: A Study of Historical Archaeology*. Cambridge UK: Cambridge University Press. 1994.

4 Charles H. Fairbanks. "The Kingsley Slave Cabins in Duval County, Florida 1968". En: *The Conference on Historic Sites Archaeology Papers*. 7. 1972. pp. 62-93.

ha mostrado en cierto número de situaciones del sudeste de los Estados Unidos.[5] Claramente, la arqueología histórica tiene mucho que contribuir a nuestra comprensión de cómo los africanos esclavizados crearon nuevas culturas, que ofrecieron soluciones a las novedosas y retadoras situaciones encontradas por ellos en su forzada participación en la diáspora africana.

Sin embargo, todavía la mayoría de las investigaciones de arqueología histórica sobre la diáspora africana se ha concentrado en el mundo anglófono. Menos de veinte citas entre más de mil de una bibliografía recién publicada,[6] se relacionan con la arqueología histórica conducida en países de habla española, portuguesa o francesa en América. Como resultado, esta abrumadora dependencia de datos del mundo de habla inglesa ha llevado a una aceptación inconsciente y poco crítica de que la experiencia inglesa/británica de la diáspora africana era la norma. Claramente, esta posición es insostenible y debemos suponer que, así como las experiencias europeas eran diferentes en varias regiones de América, igual sucedía con las experiencias africanas.[7] Recientemente ha surgido una creciente preocupación por la arqueología de la diáspora africana en el mundo de la América hispana, sin embargo, la mayor parte de este trabajo está todavía en sus inicios.[8] Además, parece que, al igual que en los Estados Unidos, los

---

5 Leland Ferguson. *Uncommon Ground: Archaeology and Early African America, 1650-1800.* Washington D.C.: Smithsonian Institution Press. 1992; Elizabeth J. Reitz, Tyson Gibbs y Ted A. Rathbun. "Archaeological Evidence for Subsistence on Coastal Plantations". En: Theresa A. Singleton (ed.). *The Archaeology of Slavery and Plantation Life.* Orlando: Academic Press. 1985. pp. 163-191; Laurie A.Wilkie. "Secret and Sacred: Contextualizing the Artifacts of African-American Magic and Religion". En: *Historical Archaeology.* 31(4): 1997. pp. 81-106.

6 Theresa A. Singleton y Mark D. Bograd. *Op. Cit.*

7 Kathleen Deagan. "Historical Archaeology's Contribution to Our Understanding of Early America". En: Lisa Falk (ed.). *Historical Archaeology.* Washington D.C.: Smithsonian Institution Press. 1991. pp. 97-113; Kathleen Deagan y Darcie MacMahon. *Fort Mosé: Colonial America's Black Fortress of Freedom.* Gainesville, FL: University of Florida Press, 1995; James Deetz. *In Small Things Forgotten: An Archaeology of Early American Life.* New York: Anchor Books. 1996; Jane G. Landers. *Black Society in Spanish Florida.* Urbana: University of Illinois Press. 1999; y otros.

8 IACA (International Association of Caribbean Archaeology). *Newsletter.* 1999; José Juan Arrom y Manuel García-Arévalo. *Cimarrón.* Santo Domingo: Fundación García-Arévalo. 1986; Manuel A. García-Arévalo. "El maniel de José Leta: Evidencias arqueológicas de un posible asentamiento cimarrón en la región sud-oriental de la isla de Santo Domingo". En: *Cimarrón.* Santo Domingo: Fundación García-Arévalo. 1986.

historiadores de la diáspora africana desconocen frecuentemente la investigación arqueológica histórica, que puede proveer de valiosa información que vendría a complementar los datos disponibles de las fuentes documentales.

Para demostrar aún más el potencial de la arqueología histórica como auxiliar para una más rica comprensión de la diáspora africana, mencionaré tres ejemplos concretos: el medio circundante de la esclavitud de las plantaciones de finales de los siglos XVII y XVIII en una gran plantación de azúcar en Jamaica, y dos respuestas de finales del siglo XVII y principios del XVIII a la escalada en el comercio europeo en la Costa de los Esclavos de África Occidental. El primero de estos casos se acomoda dentro de lo que comúnmente es aceptado como el dominio de los estudios de la diáspora, mientras que el segundo y tercero son estudios arqueológicos de sociedades africanas, y, por lo tanto, no son usualmente consideradas como parte de la diáspora. Sostengo que un estudio comprensivo de la diáspora africana debe incluir al África durante el período del comercio Atlántico.

Arqueología de la diáspora africana en Jamaica

A partir de 1970, varios trabajos de arqueología histórica fueron iniciados en ambientes directamente relacionados con las experiencias de los africanos llevados al Caribe. En contraste con el anterior trabajo arqueológico en la región, generalmente concentrado en sitios primordialmente con herencia europea, tales como Port Royal, Jamaica,[9] un creciente deseo por investigar cómo la arqueología podría explorar la vida de las personas que no tenían historia, motivó a varios estudios pioneros. De éstos, probablemente el más conocido es el que dirigieron a principios de la década de 1970, en Barbados, Jerome Handler, Frederick Lange y sus asociados. Este proyecto, con su énfasis en las excavaciones en el cementerio de una plantación, se ocupaba, por lo menos al inicio, de buscar africanismos o aspectos de la cultura material que pudieran ayudar a establecer vínculos directos con regiones específicas de África de donde las personas esclavizadas

9 Philip Mayes. *Port Royal Jamaica Excavations 1969-70*. Kingston: Jamaica National Trust Commission. 1972.

podrían haber venido.[10] Las investigaciones dentro del proyecto estuvieron orientadas también hacia la búsqueda de indicios, en las muestras de esqueletos, que ofrecieran información sobre nutrición, epidemias o envenenamiento accidental, resultantes de las experiencias de la vida en las plantaciones.[11] Más trabajos tempraneros conducidos en el Caribe exploraron otros aspectos de la vida de los africanos. Uno especialmente importante intentaba comprender algo sobre los mecanismos sociales utilizados por estos para sobrevivir y para resistir la muerte social impuesta por el sistema de esclavitud en Jamaica. Este estudio, del historiador Barry Higman, usó métodos arqueológicos a la par de fuentes documentales, para reconstruir patrones residenciales y parentescos, en un esfuerzo por ver cómo la parentela entre jamaiquinos y sus estructuras familiares y residenciales les servían para ajustarse a las inseguridades y tensiones de la esclavitud.[12] Este estudio ayudó a establecer una nueva orientación en la historia arqueológica relacionada con la diáspora en Jamaica, con un mayor énfasis en los procesos de creación de cultura y transformación que originaron una cultura afrojamaiquina, entre las muchas influencias presentes en la isla.[13]

Relacionada con este enfoque, había una creciente preocupación por conocer mejor la vida de los africanos esclavizados: ¿En qué clase de viviendas habitaban? ¿Qué alimentos consumían? ¿Cómo los adquirían? ¿Cómo trataban a los muertos? ¿Qué posesiones materiales tenían? ¿Y cómo cambió todo esto con el

---

10 Jerome S. Handler. "Determining African Birth from Skeletal Remains: A Note on Tooth Mutilation". En: *Historical Archaeology* 28(3). 1994. pp. 113-119; Jerome S. Handler. "A Prone Burial from a Plantation Slave Cementery in Barbados, West Indies: Possible Evidence for an African-type Witch or Other Negatively Viewed Person." En: *Historical Archaeology* 30(3):76-86. 1996; Jerome S. Handler y Frederick Lange. *Plantation Slavery in Barbados: An Archaeological and Historical Investigation.* Cambridge: Harvard University Press. 1978.

11 Jerome S. Handler y Robert S. Corruccini. "Plantation Slave Life in Barbados: A Physical Anthropological Analysis". En: *Journal of Interdisciplinary History* 14. 1983. pp. 65-90; Jerome S. Handler, Arthur C. Aufderheide, Robert S. Corruccini, et al. "Lead Contact and Poisoning in Barbados Slaves: Historical, Chemical, and Bioanthropological Evidence". En: *Social Science History* 10. 1986. pp. 399-425.

12 Barry W. Higman. "A Report on Excavations at Montpelier and Roehampton" En: *Jamaica Journal* 8 (1-2). 1974. pp. 40-45; Barry W. Higman. *Report on Excavations at New Montpelier, St. James, Jamaica, 28 December 1975 to 10 January 1976.* Mona: History Department, University of the West Indies, Jamaica. 1976.

13 Douglas V. Armstrong. *Op. Cit.*

tiempo, desde el inicio de la esclavitud, en las plantaciones, hasta la emancipación, en 1838, y más adelante? Los resultados de este trabajo en Jamaica han demostrado la solidez de una tradición de cerámica afrojamaiquina sincrética, similar a la alfarería del sudeste de los Estados Unidos (*colonoware*), y la retención de un patrón alimenticio africano generalizado, que enfatizaba comidas basadas en líquidos, servidos en tazones comunales.[14] Otra información nueva incluye la identificación de armas de fuego en una serie de contextos de villas esclavas, indicando que, al igual que en el sudeste de Estados Unidos, la proscripción legal de armas de fuego era ampliamente violada.[15] Las excavaciones en la Plantación Seville también han arrojado evidencia de que, al menos algunos miembros de la sociedad esclavizada, después de que morían eran tratados de manera diferente de cómo se trataba al resto. Esto se dedujo de los descubrimientos de varios entierros excavados en el piso de casas de esclavos abandonadas, que sugieren la retención y la reinterpretación, durante los primeros cien años de la esclavitud, de algunas prácticas funerarias africanas generalizadas.[16] Recientemente, los arqueólogos han iniciado la exploración de otro aspecto significativo de la diáspora, específicamente la de esclavos escapados o auto-emancipados. Las comunidades cimarronas creadas por estos individuos desempeñaron un papel que excedía su tamaño y poder. Psicológicamente eran importantes para la comunidad europea, como una expresión tangible de su poca habilidad para controlar completamente a la población africana; y para la población africana, como una fuente de inspiración de que la esclavitud podría ser vencida.[17] Desde 1990 Kofi Agorsah ha conducido investigaciones arqueológicas históricas en los sitios de varios asentamientos cimarrones en las zonas de los Blue Mountains y Cockpit, Country de Jamaica, donde ha podido demostrar que existen los datos arqueológicos que

---

14 R. Duncan Mathewson. "Jamaican Ceramics: An Introduction to 18th Century Folk Pottery in West African Tradition". En: *Jamaica Journal* 6 (2). 1972. p. 54-56.

15 Douglas V. Armstrong. *Op. Cit.*

16 Douglas V. Armstrong y Mark Fleischman. *Analysis of Four Burials from African Jamaican House-Yard Contexts at Seville.* Syracuse University Archaeological Report 6. Syracuse, NY. 1994.

17 Terry Weik. "The Archaeology of Maroon Societies in the Americas: Resistance, Cultural Continuity, and Transformation in the African Diaspora". En: *Historical Archaeology.* 31 (2). 1997. pp. 81-92.

ayudan a mejorar el conocimiento de la sociedad cimarrona, incluidos su duración y sus enlaces con el mundo de afuera.

Plantación Seville

Para concluir esta evaluación de la contribución potencial de la arqueología histórica al estudio de los africanos en la diáspora, me gustaría considerar un ejemplo más. Este caso se deriva de excavaciones conducidas en la Plantación Seville, en la segunda mitad de la década de 1980. Con él es posible de comprender los cambios en la localización física y en la orientación de las aldeas de esclavos y la transformación cultural de cara a un orden impuesto desde afuera.[18] Un estudio arqueológico conducido para ubicar la villa de los esclavos en la Plantación Seville encontró datos que indicaban que los restos de la aldea de los afrojamaicanos podía ser agrupada en dos conjuntos temporal y espacialmente distintos, cada uno de los cuales correspondía a la descripción contenida en un mapa fechado en 1721, o en otro de alrededor de 1780. La evidencia arqueológica indica claramente que los diferentes arreglos espaciales de los dos mapas reflejaban la realidad de la villa esclava en el momento en que fueron dibujados. Comenzamos cuestionando por qué las aldeas fueron movidas cuando se hizo, y cuáles factores pudieron haber motivado la relocalización significativa indicada por los datos arqueológicos y documentales. La excavación en la primera villa mostró que el ordenado diseño de filas gemelas de casas frente al camino principal, que fue impuesto por el amo al comienzo de la existencia de la plantación, fue rápidamente reinterpretado por los residentes de las casas. La evidencia arqueológica indica que las anteriores paredes traseras sin aperturas fueron remodeladas, con la adición de puertas que permitían el acceso a los patios traseros. Además, las áreas de patio eran el centro de las actividades domésticas, incluidos la preparación y el consumo de alimentos. Dichos patios eran delineados con pocos artefactos, con mayor densidad en los márgenes, lo que indica la práctica africana de barrer el piso raso

18 Douglas V. Armstrong y Kenneth G. Kelly. "Settlement Patterns and the Origin of African Jamaican Society: Seville Plantation, St. Ann's Bay, Jamaica". En: *Ethnohistory*. 47(2). 2000. pp. 369-397.

(desnudo), y no el esparcimiento de objetos sin uso del mundo colonial anglófono.[19] Dada la reconocida importancia de los patios en muchas sociedades africanas, tanto como en el moderno e histórico Jamaica, era claro que la rápida reinterpretación de espacios construidos para incluir áreas de patio era una expresión de la continuidad cultural entre los africanos.[20]

La evidencia presentada con la localización de la primera aldea, así como el arreglo y la localización de la villa posterior, pueden también ofrecer pistas sobre las motivaciones en que se basaban las acciones tanto de los esclavos como del amo de la plantación. Es ampliamente reconocido que el plan de las plantaciones se adaptaba, cuando era posible, a los modelos espaciales de eficiencia económica.[21] Las instalaciones de la plantación, que incluían el molino de azúcar y otras edificaciones industriales, estaban localizadas en el centro, para maximizar la eficiencia y minimizar la pérdida de caña. La residencia del encargado, capataz o dueño, estaba típicamente localizada contiguo a las industrias, para reforzar la seguridad y la productividad del capital invertido en ellas. Cuando era posible, las aldeas esclavas eran colocadas en tierras rocosas y empinadas, para no ocupar tierras agrícolas valiosas. En la Plantación Seville, ambas aldeas africanas estaban bien situadas, de acuerdo con el modelo recién descrito, pero la localización de las primeras aldeas muestra algo más.

Cuando el sitio y la configuración de las primeras aldeas fueron examinados de cerca, pudimos notar que regía un principio adicional: la necesidad de observar y controlar la aldea africana. Situando a las aldeas compactas y densamente pobladas a menos de doscientos metros hacia arriba de la Gran Casa (residencia principal de la plantación), y directamente en la línea visual de esa residencia, el administrador podía controlar las idas y venidas de los obreros cautivos. Además, cuando se emplazaban, tanto a

---

19 Stanley South. *Method and Theory in Historical Archaeology.* New York: Academic Press. 1977.

20 Douglas V. Armstrong. "The Afro-Jamaican House-Yard: An Archaeological and Ethnohistorical Perspective". En: *The Florida Journal of Anthropology.* Special Publication 7. 1991. pp. 51-63.

21 Barry W. Higman. "The Spatial Economy of Jamaican Sugar Plantations: Cartographic Evidence from the Eighteenth and Nineteenth Centuries". En: *Journal of Historical Geography.* 13(1). 1987. pp. 17-19; Barry W. Higman. *Jamaica Surveyed: Plantation Maps and Plans of the Eighteenth and Nineteenth Centuries.* Kingston: Institute of Jamaica Publications. Jamaica. 1988.

los cañales como al complejo industrial, tenían que pasar forzosamente por la Gran Casa, siempre bajo la mirada cuidadosa de su amo. Las casas fueron diseñadas originalmente para que la gente saliera hacia el camino principal, del cual el amo tenía una vista sin obstáculos. Pero para principios del siglo XVIII, por medio de la reinterpretación de los espacios construidos que se les habían adjudicado, los africanos pudieron resistir los intentos del amo de dominar todos los aspectos de su vida. Esta resistencia continuaba expresándose a través del uso del espacio en la primera aldea, hasta que en algún momento, probablemente entre 1770 y 1780, una serie de eventos externos a la comunidad africana conspiraron para permitirles la oportunidad de materializar su sentido de comunidad. Durante este tiempo, la plantación estaba frecuentemente en ebullición. Varios propietarios murieron, uno tras otro, y los terrenos estaban bajo litigio judicial. También, aparentemente en este período, la primera aldea fue destruida por un huracán; seguramente algo grave sucedió, ya que por inventarios de la casa se comprobó que esta cambió de dos plantas a una. Los africanos esclavizados aprovecharon los tiempos turbulentos para trasladar la aldea hacia el sitio mostrado en el mapa de 1780, el cual corresponde a la segunda aldea en el plan arqueológico. Y al relocalizarla, la organización social y cultural que regía en la anterior fue transplantada al nuevo asentamiento. La continuidad con respecto a la aldea anterior se notaba al seguir el concepto del patio de la casa, ahora en una nueva situación caracterizada por mayor espacio entre las viviendas.[22] La primera aldea continuó siendo importante para al menos algunos miembros de la comunidad africana, según muestran algunos entierros en los pisos de las casas abandonadas. Las personalidades y los diferentes rasgos de los africanos son evidentes en la variedad de estilos arquitectónicos empleados en las nuevas casas. Y la importancia de la familia o de las relaciones afectivas se muestra en el agrupamiento de casas en un sitio alrededor de un espacio central abierto, que aún hoy se denomina "los comunes" *(the commons)*.

Así, la arqueología de la Plantación Seville ha ayudado a conocer la experiencia africana de un sitio, en varios niveles. Com-

22 Douglas V. Armstrong. "The Afro-Jamaican House-Yard: An Archaeological and Ethnohistorical Perspective". En: *The Florida Journal of Anthropology*. Special Publication 7. 1991. pp. 51-63.

prendemos con mayor detalle la base material de la vida en una gran hacienda de azúcar jamaicana, y, al haber estado localizadas esas dos aldeas en distintos momentos históricos, podemos evaluar, en alguna medida, cómo fue cambiando la vida con el transcurso del tiempo, desde los inicios de la esclavitud en las plantaciones, hasta su maduración entre mediados y finales del siglo XVIII. En los resultados del estudio arqueológico se encuentran ideas diferentes sobre la necesidad de supervisión constante en la plantación. Cuando las plantaciones eran un concepto nuevo para los ingleses, la observación estrecha y constante era un elemento central del planeamiento de ella, y más tarde, como la experiencia fue mostrando que no era tan necesaria, se les permitía a las aldeas esclavas relocalizarse y reorganizarse, para acoplarse mejor y reflejar su estructura interna que estaba en proceso de desarrollo.

Además, ya que Jamaica ha sido el foco de varios estudios en gran escala sobre la vida en las plantaciones y de cimarrones, la habilidad para comparar y contrastar descubrimientos arqueológicos e históricos de diferentes sitios es grande. Esto ha facilitado la realización de análisis que señalan un número de factores relativamente constantes, tales como cosechas, tamaño y localización, entre otros, y permite que las comparaciones entre los impactos de diferentes estrategias gerenciales sean estudiadas mejor que cuando se hacen entre islas, naciones o tiempos.[23] La habilidad para hacer estas comparaciones es importante y permite separarse de una perspectiva mucho más simplista en cuanto a la experiencia de la diáspora.

Arqueología de la diáspora africana en África Occidental

El ejemplo específico de la Plantación Seville, así como discusión general sobre la arqueología histórica en el Caribe angloparlante, apuntan al tipo de análisis y conocimiento que es posible lograr mediante el uso de la más amplia variedad de fuentes. Afirmo que la arqueología en las regiones africanas involucradas en la

23 Kenneth G. Kelly. *Slaves No More: An Archaeological Comparison of Two Post Emancipation House Sites on Drax Hall and Seville State, St. Ann's, Jamaica.* Sin publicar. Tesis de Maestría. College of William and Mary. 1989.

diáspora tiene aún mayor potencial para ampliar exitosamente nuestros conocimientos, ya que el período precolonial de la historia de África Occidental esta aún menos documentado que el Caribe. Un ejemplo se encuentra en las sociedades de la bahía de Benín durante el período del tráfico de esclavos en el Atlántico. Ahí hay un registro documental, más rico de lo que se pudo anticipar inicialmente, que ofrece una gran cantidad de información sobre lo que ocurría a los comerciantes europeos en la región, y sus impresiones acerca de la política, la economía, la organización social y otros aspectos de las sociedades locales de la costa.[24] Sin embargo, es importante recordar que las interpretaciones derivadas de estas fuentes se basan, necesariamente, en las impresiones de los autores europeos de los documentos y que reflejan sus prejuicios. La comprensión de las sociedades africanas solamente puede lograrse de manera adecuada en toda su complejidad, si se toman en consideración todas las fuentes de información, y esto incluye el estudio arqueológico de los registros materiales de las acciones africanas.[25] Esto se hace más evidente cuando el foco de interés se mueve de las sociedades costeras hacia adentro, a los pueblos que ocupan las regiones interiores del África Occidental.[26] En efecto, mucho del interés actual en los estudios de la diáspora en América carece de un conocimiento básico de la cultura material de las sociedades africanas que aportaron personas a la diáspora.[27]

---

24 Adam Jones. *Brandenburg Sources for West African History; 1680-1700.* Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH. 1985; Robin Law. *Correspondence from the Royal African Company's Factories at Offra and Whydah on the Slave Coast of West Africa in the Public Record Office, London, 1678-93.* Edinburgh: Centre of African Studies, Edinburgh University. 1989; Robin Law. *The Slave Coast of West Africa, 1550-1750: The Impact of the Atlantic Slave Trade on an African Society.* Oxford: Clarendon Press. 1991; Albert Van Dantzig. *The Dutch and the Guinea Coast, 1674-1742: A Collection of Documents from the General State Archive at the Hague.* Accra: Ghana Academy of Arts and Sciences. 1978; y otros.

25 Christopher R. De Corse. "West African Archaeology and the Atlantic Slave Trade". En: *Slavery and Abolition.* 12 (2). 1991. pp. 92-96. Christopher R. De Corse. "Oceans Apart: Research and Objectives in African and African-American Archaeology". En: Theresa Singleton (ed.). *I, Too, Am America.* Charlottesville: University of Virginia Press. 2000. pp. 132-155.

26 Merrick Posnansky y Christopher R. De Corse. "Historical Archaeology in Sub-Saharan Africa-A Review". En: *Historical Archaeology.* 20(1). 1986. pp. 1-14. 1986; Christopher R. De Corse. "Culture Contact and Change in West Africa". En: James G. Cusick (ed.). *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology.* Carbondale, IL: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University. 1998. pp. 358-377.

27 Christopher R. DeCorse. "Oceans Apart: Research and Objectives in African and African-American Archaeology". En: Theresa Singleton (ed.) *I, Too, Am*

También es importante el uso de datos arqueológicos para desarrollar una apreciación de las maneras en que las sociedades africanas han cambiado, durante los quinientos años de contacto europeo.[28] Esta también es una forma legítima para investigar la diáspora. Con demasiada frecuencia basamos nuestras interpretaciones del desarrollo social y político de África a partir de los recuentos que se hicieron sobre el pasado en los siglos XIX e inicios del XX. Pero, si las sociedades europeas y los africanos en la diáspora han cambiado durante los últimos quinientos años, entonces también tenemos que buscar tales cambios en la misma África. La arqueología tiene el potencial de contribuir a despejar toda una gama de interrogantes, desde la rapidez con que han penetrado nuevos alimentos,[29] hasta el grado en que las ocupacio-

America. Charlottesville: University of Virginia Press. 2000. pp. 132-155.

28 Alexis B. A. Adandé. "Recherche sur la capitale de l'ancien Royaume d'Allada". En: D. A. Kuevi, y Dola A. Aguigah (eds). *Actes de la quinzaine de l'archéologie togolaise* 10 Janvier–4 Février. Vol. Nº 1. Lomé: l'Association Togolaise de la Recherche Scientifique. 1989. pp. 103-116; Dola A. Aguigah. "Recherches archéologiques & historiques à Notse & Tado: résultats & perspectives". En: D. A. Kuevi, and Dola A. Aguigah (eds). *Actes de la quinzaine de l'archéologie togolaise* 10 Janvier–4 Février. Vol. Nº 1. Lomé: l'Association Togolaise de la Recherche Scientifique. 1989. pp. 46-65; Christopher R. De Corse. "Culture Contact, Continuity, and Change on the Gold Coast: AD 1400-1900". En: *African Archaeological Review* 10. 1992. pp. 163-196. 1992; Christopher R. De Corse. "Culture Contact and Change in West Africa." En: James G. Cusick (ed.). En: *Studies in Culture Contact: Interaction, Culture Change, and Archaeology*. Carbondale, IL: Center for Archaeological Investigations, Southern Illinois University. 1998. pp. 358-377; Kenneth G. Kelly. *Transformation and Continuity in Savi, a West African Trade Town: An Archaeological Investigation of Culture Change on the Coast of Benin During the 17th and 18th Centuries*. Tesis de Doctorado. University of California, Los Angeles. 1995; Kenneth G. Kelly. "The Archaeology of African-European Interaction: Investigating the Social roles of Trade, Traders, and the Use of Space in the Seventeenth and Eighteenth Century Hueda Kingdom, Republic of Benin". En: *World Archaeology*. 28(3). 1997a. pp. 77-95; Kenneth G. Kelly. "African History / African Archaeology: Towards an Understanding of the Social Consequences of European/African Trade in West Africa". En: *Journal of Archaeological Method and Theory* 4(3/4). 1997. pp. 353-366; Kenneth G. Kelly. "Long Distance Trade and State Formation: The Archaeology of the Hueda State, Benin, West Africa". Ponencia presenteda en: *14th Biennial Conference of the Society for Africanist Archaeologists*. NY, 1998; Ann B. Stahl. "Change and Continuity in the Banda Area, Ghana: The Direct Historical Approach". En: *Journal of Field Archaeology*. 21. 1994. pp. 181-203; Ann B. Stahl y María das Dores Cruz. "Men and Women in a Market Economy: Gender and Craft Production in West Central Ghana ca. 1775-1995". In S. Kent (ed.) En: *Gender in African Prehistory*. Walnut Creek, CA: Altamira Press. 1998.

29 Stanley B. Alpern. "The European Introduction of Crops into West Africa in Precolonial Times". En: *History in Africa*. 19. 1992. pp. 13–43; Jean-Pierre Chrétien. "The Historical Dimension of Alimentary Practices in Africa". En: *Diógenes*. 144. 1989. pp. 92-115.

nes y las artesanías tradicionales fueron cambiadas por la importación de materiales baratos como el hierro y las telas.[30] Los efectos demográficos sobre las regiones involucradas en el tráfico de esclavos, así como las respuestas locales establecidas para protegerse, también son interrogantes a los cuales la arqueología puede contribuir significativamente con respuestas.

Un breve ejemplo de Togo puede ayudar a ilustrar lo vasto de los efectos de la diáspora en sociedades de África Occidental.[31] En las regiones montañosas ubicadas a lo largo de la costa de la frontera entre Ghana y Togo, al oeste del pueblo de Kpalimé, la evidencia arqueológica puede mostrarnos algo sobre el impacto de la diáspora africana en una sociedad remota y de pequeña escala. Ahí, entre las aldeas de los Ahlon, Tinepé, pude localizar un sistema de zanja y muro que rodeaba a la comunidad. No es grande, unos cientos de metros en diámetro, y zanjas con una profundidad original probable de dos metros, y un muro de la misma altura. Como parte del estudio, pasamos algún tiempo con el jefe y su lingüista, buscando historias que pudieran ayudar a explicar su presencia. Lo que supimos fue que la zanja y la pared habían sido construidas aproximadamente "diez jefes atrás", para proteger la aldea de una serpiente gigante. No fue difícil escuchar esa historia y ver la serpiente como una metáfora para referirse a las columnas de cazadores de esclavos y sus cautivos, destinados a la costa atlántica y a los buques europeos que los transportaban. Mayor evidencia del impacto de la diáspora africana era visible en las lomas que rodeaban a las aldeas Ahlon, en donde se habían construido extensas terrazas de piedra, pero que estaban en desuso.[32] Estas terrazas abandonadas ofrecían algún conocimiento de la manera en que la introducción de nuevos alimentos cambió los requisitos de mano de obra. El maíz, extensamente cultivado en la región, con su raíz poco profunda, no requiere del suelo

---

30 F. A. Iroko. "Les vestiges d'une ancienne industrie de métallurgie du fer dans la region d'Abomey". En: *West African Journal of Archaeology.* 19. 1988. pp. 1-20; Posnansky, Merrick. "Traditional Cloth from the Ewe Heartland". En: *History, Design, and Craft in West African Strip-Woven Cloth.* Washington, D. C.: National Museum of African Art. 1992. pp. 113-132.

31 D. A. Kuevi. "Vestiges et monuments anciens sur le Plateau de Danyi". En: D. A. Kuevi and D. A. Aguigah (eds). *Actes de la quinzaine de l'archéologie togolaise* 10 Janvier–4 Février. Vol. Nº 1. Lomé: l'Association Togolaise de la Recherche Scientifique. 1989. pp. 66-78.

32 D. A. Kuevi. *Op. Cit.* pp. 66-78.

profundo laboriosamente creado a través de las terrazas, mientras que los ñames cultivados, típicos de la región, sí hubieran requerido de ellas. Esas terrazas también indican la conexión con la diáspora africana. Huecos como escondites y túneles miniaturas excavados en ellas fueron construidos para que los agricultores, aislados en sus campos, pudieran esconderse si los cazadores de esclavos se acercaban al lugar. Si tales respuestas a los cambios obligados por el comercio de esclavos son visibles a través de la arqueología en asentamientos pequeños y remotos, entonces deben existir otras evidencias, quizás mayores, sobre las sociedades más cercanamente asociadas con los comerciantes europeos.

Como último ejemplo quisiera discutir brevemente el trabajo que he venido dirigiendo en el sitio de Savi, capital de un pequeño estado Hueda, en la costa de la moderna nación de Benín.[33] El estado Hueda tiene una historia documental bien desarrollada, en gran parte por Robin Law,[34] y es contra estos antecedentes que se pueden comparar los datos arqueológicos, para generar nuevas interpretaciones de las acciones de los Hueda durante finales del siglo XVII y principios del XVIII. El estado Hueda fue activo en el trasiego de esclavos aproximadamente entre 1660 y 1727. Es curioso que los Hueda alentaran activamente la presencia de múltiples socios comerciales europeos, en contraste con los monopolios que disfrutaron las naciones de los mercaderes europeos en otros sitios de la costa. Hay otros aspectos de la situación de los Hueda que son inusuales. A diferencia de virtualmente cualquier otro centro de comercio localizado en la costa, Savi se encontraba a unos diez kilómetros tierra adentro, más allá de un sistema de lagunas costeras que colocaban las viviendas de los europeos fuera del alcance del apoyo que pudieran prestarles sus buques. Además, les prohibían a los europeos que fortificaran sus viviendas y los obligaban a ocupar habitaciones de construcción Hueda adyacentes al palacio distrital. La evidencia arqueológica de Savi reveló la localización del complejo palaciego de los Hueda, separada del resto de la villa por un sistema de zanjas, que, por lo demás, no se registra en ningún documento contemporáneo.[35]

---

33 Kenneth G. Kelly. 1995. *Op. Cit.* ; Kenneth G. Kelly. 1997 a. *Op. Cit.*; Kenneth G. Kelly. 1997 b. *Op. Cit.* pp. 353-366.
34 Robin Law. 1991 a. *Op. Cit.*
35 Kenneth G. Kelly. 1997 a. *Op. Cit.* pp. 77-95.

Lo que vemos a través de una lectura cuidadosa de los documentos históricos, combinada con los datos arqueológicos, es que la sociedad Hueda estaba repleta de conflictos, especialmente en lo relacionado con la presencia europea. Para comprender cómo se negociaron esos conflictos, debemos saber cómo los Hueda entendían a los europeos. Estos constituían una entidad compleja que, junto con el comercio que llevaron, permitieron a los Hueda lograr su independencia del reino de Allada, en el interior. Al mismo tiempo representaban un peligro, ya que potencialmente tenían el poderío para alterar y controlar a los Hueda, situación que se daba en todos los sitios de comercio en la Costa de Oro. Así, los Hueda tenían que manipular la presencia europea, tanto para sacarle ventaja como para lograr sobrevivir. Esto lo lograron mediante la prohibición de que una sola nación europea obtuviera un monopolio comercial, asegurando la competencia entre los comerciantes por comprar esclavos y otros bienes. Además, al obligar a los mercaderes a establecer sus viviendas junto al complejo palaciego en establecimientos desprotegidos, diez kilómetros tierra adentro, los europeos se vieron colocados en circunstancias cada vez más desventajosas. Al mismo tiempo, ellos eran la fuente del poder y de la autonomía de Hueda. La colocación de los mercaderes junto al palacio, pero siempre dentro del sistema de zanjas protectoras que delineaban el centro de Savi, transmitía a otros visitantes africanos el mensaje de que existía una relación especial entre los europeos y la elite de los Hueda. De esta manera, por medio de la combinación de datos históricos y arqueológicos complementarios, podemos aprender algo de las acciones simbólicas llevadas a cabo por la elite de los Hueda para afianzar su autonomía y su poder regional, y para asegurar que los representantes comerciales de los europeos no pudieran apoderarse del control ni manejar el trasiego de esclavos para su exclusivo beneficio.

Conclusión

Esta breve presentación ha demostrado algunas de las maneras en que la perspectiva de la arqueología histórica puede permitir una exploración más rica y compleja de las muchas experiencias de los africanos en la diáspora. No hago aseveraciones de

que la arqueología por sí sola pueda ofrecer la riqueza de conocimiento que está a disposición en los documentos históricos. Sin embargo, la evidencia arqueológica es cualitativamente diferente de los datos históricos, y el enfoque combinado permite plantear nuevas interrogantes de cualquiera de las fuentes de datos, interrogantes que probablemente no se plantearían de otra manera. El uso combinado de datos históricos y arqueológicos ha sido empleado en forma productiva en la investigación de la experiencia africana en el mundo anglófono, y comienza a emplearse en África. Al incorporar la perspectiva de la arqueología histórica para ampliar el estudio de la experiencia africana en el resto de la diáspora, podremos obtener información considerable. Si no continuamos en la búsqueda de las fronteras de nuestro sujeto de estudio, no tendremos éxito en la expansión de la comprensión y del conocimiento.

ÍNDICE

TRABAJO, MUJER, FAMILIA, COMUNIDAD Y MOVILIDAD SOCIAL

DEBATES

PERSPECTIVAS METODOLÓGICAS

Revisión filológica:
Marta Virginia Müller D.

Corrección de pruebas:
Patricia Sequeira Vindas
María Elena Rodríguez Molina

Diagramación de texto
y diseño de portada:
Otto Argueta Reyes

Ilustraciones de portada
tomadas de los mapas antiguos
Nova et Accuratissima Totius Terrarum Orbis Tabula,
publicado por Johan Blaeu (1579-1673) y
Americae, publicado por Abraham Ortelius (1528-1598)

Hoy, con ocasión del Año Mundial contra la Discriminación, el Racismo y la Xenofobia (2001), decretado por las Naciones Unidas, deseamos contribuir a recuperar ese pasado, convencidos de que el conocimiento es una inapreciable ayuda en la lucha contra esos prejuicios que tanto mancillan las relaciones entre las personas.

Compiló la obra, Rina Cáceres, historiadora costarricense, quien obtuvo su maestría en Estudios Africanos en El Colegio de México y su doctorado en Historia en la Universidad Iberoamericana, México. En el Centro de Investigaciones Históricas de América Central, de la Universidad de Costa Rica, dirige el Programa de investigación sobre Estudios de la Diáspora Africana y, en esa calidad, coordinó el "Simposio Internacional La Ruta del Esclavo en Hispanoamérica" auspiciado por UNESCO, que propició la elaboración de este libro. Fue directora del Postgrado Centroamericano en Historia, y galardonada con los premios Caillet Bois del Instituto Panamericano de Geografía e Historia en 1997. En Costa Rica, le fue otorgado el Premio Nacional de Historia Aquileo Echeverría (colectivo) en el año 2000.


Hoornsche Eyl.
Eyl. van goede Hoop
Precio 4,000.00
* 3 0 9 7 *
RUTAS DE LA ESCLAV
HISTORIA Y GEOGRAF
Asociación
pro-historia
centroamericana
ISBN 9977-67-672-0
9 789977 676722